فقه السلطة عند أهل السنة الأشاعرة

دراسة تفصيلية في النظرية السياسية الإسلامية

الدكتور
عواد عباس الحردان
أستاذ السياسة الشرعية المساعد
بغداد - العراق



فقه السلطة

عند أهل السنة

الأشاعرة

فقه السلطة عند أهل السنة الأشاعرة

عواد عباس الحردان

الطبعة الأولى :٢٠١٦ م

دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com

www.darannor.com

فقه السلطة

عند أهل السنة

الأشاعرة

دراسة تفصيلية في النظرية السياسية الإسلامية

الدكتور

عواد عباس الحردان

أستاذ السياسة الشرعية المساعد

بغداد - العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إن دراستنا هذه دراسة فقهية لكنها في الفقه السياسي كما هي دراسة سياسية لكنها في النظرية السياسية.

والتساؤل الثائر: لماذا هي فقه سلطة أولاً وبالنظرية السياسية - ثانياً -، دونما باقي المرادفات؟

بعبارة أدق، لماذا هي في (الفقه السياسي) دون (الفكر السياسي) و(الفلسفة السياسية)؟

وهل هناك فرق علمي بين هذه الدراسات - إذن-؟

للإجابة نقول:

جرت العادة على بحث قضية الإمامة (أو بكلمة أدق: السلطة) في علم الكلام (أو بالمصطلح الفقهي: علم أصول الدين) الذي يحلو للبعض تسميته بـ(علم العقيدة الإسلامية)، متابعة لما ذهب إليه (أهل النص) من اعتبار الإمامة أصل من أصول الدين - كما نوهنا على ذلك في كتابنا الأول: فقه السلطة عند الطوائف والفرق الإسلامية -.

ولذلك غلب على الذين بحثوا في موضوع السلطة أصل التسمية (الإمامة) كما غلب عليهم بحثها في علم الكلام.

ولما كانت السلطة ليست من أصول الديانات والعقائد بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين (أيّ: الفقهيات).

فإن مصطلح (فقه السلطة) يبدو الأكثر دقة وعلمية وموضوعية في مجال بحث ما يتعلق بالسلطة من أحكام شرعية ودلالات عملية واقعية.

ورغم أننا ننطلق من دراستنا من مجال علم السياسة، وبالذات في مسألة محورية يدور حولها الفكر السياسي، فإننا لم نستخدم مصطلح (فلسفة السلطة) باعتبار الفلسفة

في جوهرها تتطلع الى ما يجب أن يكون، وليس الى ما هو كائن، أو الى ما قد قام فعلا فيما مضى من ناحية.

وأن تُنشئ أحكامها من العقل المحض؛ لهذا سُميت أحكامها بـ(الأحكام الوضعية) من ناحية ثانية.

بينما صاحب السلطة (الامام أو الخليفة) في الدولة الإسلامية يكون مقيدا في أعماله بحدود الشرع بدليل القول المأثور: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وهذا يتطلب دراسة الأحكام الشرعية الواجب على الحاكم التمسك بها في أعماله السياسية.

وبناءا على ذلك، فإن مصطلح (فقه السلطة) هو الذي يُعنى بدراسة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين في قضية السلطة السياسية (أي: علاقة الحاكم بالمحكومين)، أو كما تسمى أحياناً بـ(الأحكام السلطانية).

إن (فقه السلطة) يَنّصب على دراسة (الواقعة السياسية) وتحليلها، بعيداً عن التجريد النظري، وبالتالي فإنه يتعامل في مجال الواقع مع النظرية السياسية أكثر من تعامله مع من يفترض أن تكون عليه (الظاهرة السياسية).

صحيح أن الباحث في قضية السلطة في مجال الفقه (أي: فقه المعاملات السياسية) سيجد لزاماً عليه أن يخوض – الى حد ما – فيما يعرف بـ(بالعقليات) كزميله الباحث في فلسفة السياسه، إلا أن المتوغل في مضامين دراسة السلطة فقها سيظل أكثر ارتباطاً بواقع (أفعال المكلفين) في الواقعة السياسية (السلطة).

ومن هنا جاء اختيارنا لاستخدام مصطلح (فقه السلطة) دون مصطلح (فلسفة السلطة).

واذا ما احتاج الباحث الذهاب الى (الأحكام النظرية) مع هذه الأحكام العملية المسماة بـ(الفقه) فإنه سوف لن يستخدم أداة النظر العقلي المحض التي يحتاج إليها زميله الباحث في الفلسفة، وإن كانت فلسفة سلطة، إنما سيحتاج الى موائمة بين أداتي النظر (العقلي) و(النقلي).

أو بعبارة أدق، إن استخدام أداة النظر العقلي سوف لن تكون استخداماً محضاً يَنتج عنه إنشاء أحكام ستكون (أحكام وضعية). بالاستدلال[1]*

وإنما سيضطر لاستخدام أداة النظر العقلي بالاستنباط (أي لاكتشاف أحكام فقهية من أدلتها التفصيلية سواءاً من العقيدة الإسلامية لتكون (فكراً) أو من الشريعة الإسلامية لتكون (فقهاً).

والإنشاء بالمستقلات العقلية شيء، والاكتشاف بالأدلة التفصيلية شيء آخر.

و(الفكر) و(الفقه) يشتركان بأنهما قراءة عقول الرجال المستنبِطة من أصول الدين (سواء أصول العقيدة أم أصول الشريعة)

رغم اختلافهما بأن الأول (أحكام نظرية) بينما الثاني (أحكام عملية).

لهذا دمج البعض من الفقهاء – كالإمام الأكبر أبي حنيفة النعمان (رحمه الله تعالى) بالتسمية ليسمي الاثنين، بـ(الفقه)؛ ليكون الفكر عنده (فقه أكبر) والفقه المعروف بالأحكام العملية (فقط أبسط).

والنظرية السياسية – كما يقول علماء السياسة[2] أنظومة من التعميمات المبنية على أساس نتائج تجريبية، أو يمكن اختيارها تجريبيا، فهي كما يقول (باركر): بناء عام تصوري بُبنية الفكر ليربط بين مبادئ ونتائج معينة.

---

(١) (*) الاستدلال منهج عقلي محض، يستدل به الباحث عن طريق المستقلات العقلية لانشاء أحكام وضعية. أما الاستنباط فهو منهج تجريبي يستخدم فيه الباحث العقل لاكتشاف أحكام من النقل لتكون أحكاما شرعية أو من التجربة لتكون أحكام عملية – تجريبية.

ينظر: د. عواد عباس الحردان، قواعد المنهجية العلمية. محاضرات أعطيت لطلبة الماجستير في السياسة الشرعية في الأكاديمية العليا للدراسات العلمية والإنسانية للعام الدراسي ٢٠٠٩/ ٢٠١٠ (الفصل الدراسي الثاني). ص١١ وما بعدها.

(٢) ينظر: د. عبد الرضا الطعان ود. صادق الأسود: مقدمة إلى علم السياسة. مطبعة الجامعة. موصل ١٩٨٦. ص٢٠٢.

ود. محمد طه بدوي: تنظير السياسة. المكتب المصري للطباعة. إسكندرية. ١٩٦٨ ص٣٢ وما بعدها.

وعليه فالنظرية السياسية إذا تُبنى على أساس مراقبة الوقائع السياسية واكتشاف الترابط فيما بينهما، ثم انتظام سياقها لوصف وتفسير ما يقع من أحداث فعلا، وليس ما يجب أن يقع كالظاهرة السياسية.

صحيح إنه يصعب القول بوجود (نظرية) واضحة المعالم في (السياسة) فيفضل بعض الباحثين – ونحن منهم – استخدام اطار مرجعي (Form of Reference) الذي يعني بأن هناك شيئا لم يصبح بعد نظرية، لأنه لم يستكمل بعد مستلزمات النظرية فهو بكلمة أدق، مفهوم بدرجة من الدقة والوضوح أعلى من الفكرة لكنه دون النظرية، بل هو في الطريق اليها؛ ولكنه يبقى في إطار النظرية لا في اطار الفكر أو الفلسفة.

من هنا جاءت دراستنا تحمل العناوين – معاً – (فقه السلطة) و(النظرية السياسة) – لذا اقتضى التنويه –.

الباحث

المقدمة

لما كان موضوع الإمامة أو بكلمة أدق (السلطة) تشكل جوهر النظرية السياسية الإسلامية.

ذلك أن أول - بل وأعظم - خلاف وقع بين الأمة اختلافهم في الإمامة - كما نوهنا على ذلك في كتابنا الأول: فقه السلطة عند الطوائف والفرق الإسلامية - حتى قيل: ما سُل سيف في الإسلام عن قاعدة دينية أو قضية دنيوية مثل ما سل على الإمامة.

ومن الحقائق الثابتة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي أن قضية السلطة السياسية كانت من أهم الاسباب إن لم نقل القضية المحورية التي فرقت الأمة الإسلامية الى طوائف وفرق وأحزاب.

ذلك أن هذا الخلاف الذي ظل الخلاف الوحيد والأعظم حتى أمد طويل في عمر الإسلام والمسلمين قبل ظهور الخلاف في العقائد، لا نغالي إذا ما قلنا، إنه كان الباعث حتى في ظهور هذه الخلافات العقَدية.

وهذا ما جعلها ليست فرقاً أو أحزاب سياسية فحسب وإنما مدارس كلامية ومذاهب فقهية - أيضاً -.

وتفريعاً من ذلك، شكلت السلطة السياسية والخلاف حول مصادرها وأحكامها والالتزامات الدائرة حولها السبب الأهم في نشأة هذه الفرق.

فالقول بالنص قاد الى نشوء الطائفة الشيعية وفرقها، بينما القول بالاختيار قاد الى نشوء الطوائف والفرق الأخرى.

و(الأشاعرة) إحدى الفرق - أو بكلمة أدق: المدارس الكلامية - لطائفة أهل السنة والجماعة، التي يُنسب لأعلامها القول المنطقي «اذا فسد النص صح الاختيار».

لهذا فإنهم يُرجعون إشكالية النص، أو الاختيار في الخلافة الى علاقة استلزام منطقي يؤدي معه إظهار خطأ النفي الى قبول ضروري للإيجاب.

لهذا نجد الأشاعرة، في مباحثهم الكلامية، يركزون على إثبات صحة الاختيار بنفي النص.

وطبقا لهذا جاءت مباحث الإمامة عندهم في مقدمتها تثير الجدل والحجاج بالضد من النظرية السياسية الشيعية في النص؛ ليثبتوا لنا شرعاً وعقلا أن النص مستحيل ليكون الاختيار – عندئذ – هو عماد الشرعية.

ويبدو لنا أن ادراك الأشاعرة لهذه الطريقة المنطقية في الحجاج قد جاءتهم من أسلافهم المعتزلة؛ فقد أدرك المعتزلة أن قول الشيعة بالنص هو الخطأ الأكبر، فطلبوا أن يكون الجدل في مقدماته منطلقاً من هذا الموضوع، من ناحية.

ومن الناحية الثانية، فإن اكتشاف الباحث من أن التاريخ، وقد تمثله الفكر السياسي على نحو معين قد انصهر في النظرية السياسية إنصهاراً يكاد أن يكون تاماً.

بهذا المعنى الذي تكونُ فيه النظرية السياسية هي القارئ الذي يكشف عن دلالة ذلك التاريخ؛ ذلك أن الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية الى درجة ينبغي أن ينظر إليها كأنهما جانبان لشيء واحد أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر.

وطبقا لهذا يرى الباحث أن الفكر السياسي الأشعري أو بكلمة أدق النظرية السياسية الأشعرية ينتهي إليها ضرورة إعادة تقدير تاريخ الإسلام تقديرا جديدا لاسيما ذلك التاريخ الذي يشكل جذورا لهذا الفكر.

وتأسيساً على ذلك، جاءت دراستنا للمدرسة الأشعرية – لاسيما الجذور التاريخية لنشأتها – متساوقاً وأصول فقه السلطة السياسية عندهم.

فالأشاعرة تكمن قيمتهم وقيمة فقههم كمفكرين وفقهاء يجاوزون التشريع للخلافة الى التنظير لدولة تشكل الخلافة نواتها.

ذلك أن نظرية الخلافة – أو بكلمة أدق نظرية السلطة – عندهم تظل دائما هي النواة التي يدور حولها تفكيرهم وانه بدون فهم الأصول التشريعية لتلك النظرية لن نتوصل الى فهم حقيقي للنظرية السياسية الاشعرية.

لهذا فإن فهم النظرية السياسية الأشعرية في اطار فهم كلي لتطور البحث في المشكلة السياسية في الإسلام هو ما يمهد لفهم الأحكام السلطانية للاشاعرة.

ولما كانت الأشعرية، كما سنرى مدرسة كلامية، مقتصدة بين إفراط الشيعة وأسلافهم المعتزلة في حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي دون الشرع وتفريط أهل الأثر وأسلافهم المرجئة في حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي دون العقل.

جاء اختيارنا موضوع (فقه السلطة عند الأشاعرة) كدراسة تفصيلية في النظرية السياسية الإسلامية؛ لتكون الدراسة الفرقية الأولى بعد دراسة (فقه السلطة) كمدخل لدراسة الفقه السياسي للطوائف والفرق الإسلامية – في كتابنا الأول –.

فضلا عن الاسباب الآتية:

السبب الأول: لقد حظيت نظرية السلطة عند الفرق الإسلامية إلا (الأشاعرة) و(الماتريدية) باهتمام الباحثين من مختلف الاختصاصات (السياسية والتاريخية والفلسفية والفقهية و...) – على حد سواء –، فأطروحة الدكتوراه للأستاذ محمد عمارة كانت حول (نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة)، وأطروحة الدكتور أحمد صبحي كانت حول (نظرية الإمامة عند الشيعة الامامية الاثنى عشرية) – في اللغة العربية –.

بينما كانت أطروحة الدكتور جهاد تقي الحسني عن نفس هذه النظرية والفرقة ولكن – في اللغة الانكليزية –، ورسالة الباحث خليل ابراهيم الكبيسي كانت عن (المرجئة: نشأتها، عقائدها، فرقها، وموقفها السياسي).

فضلا عن كتب وبحوث كثيرة عن (الخوارج).

وما الدراسة التي كتبها الاستاذ يوسف ايبش في كتابه (نصوص في الفكر السياسي الإسلامي) عن (الإمامة عند السنة). وغيره من الكتاب عن (الإمامة عند الشيعة) كالاستاذ أحمد الكاتب في كتابه (تطور الفكر السياسي الشيعي) وآخرها كتابه (تطور الفكر السياسي السني) إلا دليل على اهتمام هؤلاء الباحثين بهذه العقيدة من جهة.

وبهذه الفرق والمذاهب الإسلامية من جهة أخرى.

بيد أن (نظرية الإمامة عند فرقة الأشاعرة الكلامية) لم تأخذ حظها من اهتمام هؤلاء الباحثين كحظوتها عند بقية الفرق الإسلامية.

لهذا آل الباحث على نفسه أن يفرد لها كتابه هذا.

السبب الثاني: أن لفرقة الأشاعرة ومتكلميها الفضل في التنبيه الى أهمية القول بـ(فقه السلطة).

فدراسة الإمامة في مجال تحركها الواقعي المحكوم بالأحكام الفقهية غالبا، مما تميزت به المدرسة الاشعرية.

وهذا ما ابرز الاهمية الفائقة لإلقاء الضوء على تفاصيل المنحى الفقهي السياسي لهذه المدرسة.

حيث أجمع الأشاعرة - إلا مهدي الموحدين: ابن تومرت - على ان السلطة (الإمامة) من فروع الدين فهي قضية مصلحية وليست قضية أصولية؛ (أيّ: ليست من فن المعقولات بل من الفقهيات).

لكن العادة جرت - كما يقول بعض أعلامهم - بحثها في علم الكلام تأسيا بمن قبلهم.

حتى قال الجويني: إمام الحرمين - كما سنرى - أردنا ان نسلك المنهج المعتاد، لكن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار.

هذا السبق الأشعري كان السبب الأهم في بحثنا لـ(فقه السلطة) من جهة، وعند هذه الفرقة – بالذات – من جهة اخرى.

ولما كانت كل مقدمة تقود الى نتيجة من جنسها قولاً صحيحاً ،فإن الإجابة على التساؤل الثائر – هنا –: هل أن طبيعة هذه الدراسة هيّ (سلطة في فقه) أم (فقه سلطة).

في الإجابة عليه يتحدد منهج البحث وطبيعة هذه الدراسة.

فالقائلين إنها دراسة مسائل السلطة في الفقه الإسلامي سيجدون أنفسهم مصطفون لدراسة (السلطة) وفق المناهج الفقهية المعروفة، وربما يختلفون في تفضيل منهج أو آخر لكنهم سيسيرون وفقها – قطعاً –.

وهذا حال القائلين إنها (فقه السلطة)، فهم سيميلون الى مناهج السياسة في دراسة الوقائع الفقهية، (ونعني بها: الأحكام الشرعية العملية) المتعلقة بواقعة السلطة السياسية.

بيد أن القول: في استقلالية هذا العلم (فقه السلطة)، أو كما يسميه الأصوليون (علم السياسة الشرعية) واشتراكه في بعض أصوله مع العلمين (الفقه والسياسة) دفعته لاستعارة بعض أدواته في المنهج العلمي منهما.

وهذا ما دفع الباحث للتوليف بين منهجية العلمين – معاً –، فالمسألة ليست فقه خالص ولا سياسه خالصة، وإنما اقتران وتزاوج بين الفقه والسياسه؛ ليكون الفكر أي (استخدام العقل في استنباط أحكام من نصوص النقل)، أداة في هذا الجمع. حتى كاد القول: إن السياسة الشرعية بلغة الفكر فقه والفقه بلغة الفكر سياسة لكنها سياسة شرعية، قول صحيح الى حد ما.

والدارس للفكر وتاريخ الفكر السياسي بالذات وإن كان فكرا إسلاميا، سيجد لزاما على نفسه الأخذ بمنهج التحليل الفقهي – السياسي، هذا.

هذا المنهج المركب في البحث هو قريب الى منهج الأشاعرة التوفيقيين بين النقل والعقل أي (الشريعة والفلسفة)، إن لم نقل هو منهجهم بالتحديد.

وهذا ما رآه الباحث منهجاً مناسباً بل أنسب منهج يتوائم ودراسته (السياسية - الفقهية) الإشعرية.

وانسجاما مع هذه المنهجية التي تنظر الى (فقه السلطة) باعتبارها علماً مركباً من اختصاصين اثنين (السياسة والفقه)، وواقعة منتشرة ضمن ساحتين اثنتين (نظرية وعملية)، تم تقسيم الدراسة الى بابين اثنين تناول الأول منهما والموسوم بـ(نظرية السلطة عند الأشاعرة) دراسة النظرية السياسية الاشعرية، أي (السلطة: نظرياً)، بينما تناول الباب الثاني الموسوم بـ(أحكام السلطة عند الأشاعرة) الأحكام الشرعية السلطانية، أي (السلطة: عملياً).

فإن وُفقنا فالحمد لله رب العالمين في الأول والآخر/ وإن أخطأنا فلكل مخطئ توبة والله هو التواب الرحيم/ ولنا في تصويب إخواننا القراء وملاحظاتهم نبراسا سنأخذ به - ان شاء الله تعالى - في الطبعات اللاحقة.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
سيد الانبياء والمرسلين وآله وصحبه اجمعين.

الباب الأول

نظرية السلطة عند الأشاعرة

- **الفصل الأول:** نشأة المدرسة الأشعرية.
- **الفصل الثاني:** أصول فقه السلطة.
- **الفصل الثالث:** مصادر السلطة.

الباب الأول

نظرية السلطة عند الأشاعرة

لا نأتي بجديد – إبتداءاً – إذا ما قلنا: إن التاريخ، وقد يمثله الفكر السياسي على نحو معين، ينصهر في النظرية السياسية انصهارا يكاد أن يكون تاما، بهذا المعنى الذي تكون فيه النظرية السياسية هي القارئ الذي يكشف عن دلالة ذلك التاريخ[1].

ذلك أن من الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية إلى درجة ينبغي أن يُنظر إليها كأنهما جانبان لشيء واحد أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر[2].

وطبقا لهذا نرى، أن الفكر السياسي الأشعري، أو بكلمة أدق، النظرية السياسية الأشعرية، ينتهي إليها ضرورة إعادة تقدير تاريخ الإسلام تقديرا جديدا، لاسيما ذلك التاريخ الذي يشكل جذوراً لهذا الفكر.

وتأسيساً على ذلك، جاءت دراستنا للجذور التاريخية لنشأة المدرسة الأشعرية متساوقا وأصول فقه السلطة السياسية عندهم – في هذا الباب –، فالأشاعرة تكمن قيمتهم وقيمة فقههم كمفكرين وفقهاء يجاوزون التشريع للخلافة إلى التنظير لدولة تشكل الخلافة نواتها.

ذلك أن نظرية الخلافة – أو بكلمة أدق نظرية السلطة – عندهم تظل دائما هي

---

(١) د. سعيد بنسعيد. الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. دار الحداثة للطباعة والنشر. بيروت ١٩٨٢. ص٧١.

(٢) للمزيد حول طبيعة العلاقات هذه ينظر:

د. محمد ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة. ط٣. ١٩٦٠. ص٩.

النواة التي يدور حولها تفكيرهم، وأنه بدون فهم الأصول التشريعية لتلك النظرية لن نتوصل إلى فهم حقيقي للفكر السياسي الأشعري.

لهذا فإن فهم النظرية السياسية الأشعرية في إطار فهم كلي لتطور البحث في المشكلة السياسية في الإسلام، وهو ما يمهد لفهم الأحكام السلطانية للأشاعرة.

ونحن لهذا مطالبون بالوقوف في البداية عند نشأة المدرسة الأشعرية وفكرها السياسي، وقفة تستهدف الخروج بملاحظات منهجية عامة تفيدنا كمقدمة من مقدمات الفكر تعود إلى نتائج من جنسها. وقد قيل: كل مقدمة تقود إلى نتيجة من جنسها والمقدمات الصحيحة تقود إلى نتائج صحيحة.

والتساؤل الثائر هنا، ما هي القيمة النظرية والعلمية – معاً – للنظرية السياسية التي يكتبها الأشاعرة بالنسبة للظروف التاريخية الذي عاشوا فيه، ولاسيما أن أعلامهم عاشوا ظروفاً ربما غير متشابهة.

فهل انطلقوا من إطار مفاهيمي واحد عد لهم إطاراً مرجعياً طوَّعوا من خلاله الفكر مع التاريخ؟، أم العكس أنهم جاءوا بنظرياتهم لتبرير واقع الخلافة العباسية، التي عاشوا في ظلها؟ أم أن هنالك خطأ فكرياً ليس التبرير هو كل قوامه؟

وأياً كانت النتائج التي يمكن أن نسلم بها، فإن الأكيد عندنا، أن الأشاعرة يمثلون مرحلة هامة من مراحل تطور البحث السياسي في الإسلام؛ ذلك أن نظريتهم السياسية تشكل تلخيصا ذكيا للمراحل التاريخية التي قطعوها منذ وفاة أبي الحسن – مؤسس المدرسة الأشعرية – التي تقارب في تاريخها قدوم البويهيين إلى بغداد، مرورا بالمراحل التي أعقبها من قدوم السلاجقة وحتى انتهاء الخلافة العباسية.

وطبقاً لهذا، فإن المشاريع السياسية التي قدَّمها الأشاعرة كأحكام سلطانية هي صياغة لنظرية الخلافة، بل هي تنظير للدولة الإسلامية، وإن كانت (نظرية سلطة الدولة) العنصر البارز في ذلك التنظير.

ذلك أن كل حكم من الأحكام الفقهية التي تصدر عن الأشاعرة في مسألة السلطة السياسية، هو رجوع وإرجاع إلى تلك النظرية، فهي تحتل في البناء الفكري السياسي الأشعري مكانة ليس في استطاعتنا أن نتصور كيف أن في إمكانه أن يستقيم بدونها، وإن أي دراسة لا تستهدف تلك النظرية ذاتها ولا تسعى لتوضيح الأصول والمصادر التي تقوم عليها، هي في اعتبارنا عمل عابث وجهد لا طائل من ورائه[1].

هكذا نريد أن نحاكم - في هذه الدراسة - فكر الأشاعرة السياسي، وتلك هي المسألة المتواضعة التي نطمح فيها إلى المشاركة في تطوير فهمنا لطبيعة التفكير السياسي في الإسلام.

لهذا جاء هذا الباب لتوضيح: أصول فقه السلطة إلى جانب مصادر السلطة عند الأشاعرة.

ولما كان كل شيء غير مُعَرَّف مجهولاً، وكل شيء منقطع الجذور ضائعاً، جاءت دراستنا لنشأة المدرسة الأشعرية والتعريف بها، متلازمة ودراستنا للجذور التاريخية والأصول الفقهية والكلامية لفقهها السياسي.

(١) بتصرف عن: د. سعيد بن سعيد. م.س.ص١٠٩.

الفصل الأول

نشأة المدرسة الأشعرية

الفصل الأول

نشأة المدرسة الأشعرية

ليس جديدا القول، أن حملة المعتزلة على خصومهم والتي أُسميت في الأوساط السلفية (بمحنة خلق القرآن)[1]*(٢١٦هـ) قد اشتدت في القرن الثالث الهجري، لاسيما بعدما أعلن المأمون العباسي اعتقاده بالاعتزال وحَمْله الفقهاء والمحدثين على القول بخلق القرآن، التي كانت هذه السياسة كما يقول - دومينيك وجانين سورديل[2] منطلقا لمحكمة تفتيش حقيقية.

إذ لم يَسلم من حملتهم، - هذه - فقيه معروف أو محدث مشهور إلا تعرض لها حتى الإمام الرابع لأهل السنة والجماعة (ونعني به الإمام أحمد بن حنبل) الذي شملته المحنة أكثر من ثمانية عشر سنة بالتمام بين التشريد والسجن والتعذيب.

فكرههم الناس وتأرثت العداوة، حيث نسي الناس خيرهم - كما يقول أبو زهرة[3] - فنسوا دفاعهم عن الإسلام وبلائهم فيه، وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء، نسوا هذا كله، ولم يذكروا لهم الا إغرائهم الخلفاء لاسيما (المأمون والمعتصم والواثق) بامتحان كل عالم تقي ومحدث مهدي.

---

(١) (*) للاطلاع على تفاصيل المحنة ينظر:

فهمي الجدعان، المحنة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ص١٥ وما بعدها.

والترباتون. أحمد بن حنبل والمحنة. نشر: عبد العزيز عبد الحق. طبعة القاهرة. ١٩٥٨. ص١١ وما بعدها.

(٢) دومينيك وجانين سورديل. الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. ج١. دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٠. ص١٢٩.

(٣) محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. م.س.ص١٦.

ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته وأدنى خصومهم وفك قيود العلماء، تجرد لمنازلتهم جماعة من الفقهاء - ومن نهجوا نهج السنة في دراسة العقائد -.

فظهر في آخر القرن الثالث الهجري، ثلاثة أئمة متعاصرون، جمعتهم مقاومة الاعتزال، على اختلاف بينهم في القرب من المعتزلة والبعد عنهم، أو اختلاف بينهم في المنهج والمقالة. رغم أن ثلاثتهم من أئمة أهل السنة والجماعة.

هؤلاء هم:

الأول: ظهر في العراق (البصرة) وهو الإمام الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (المتوفي في ٣٣٠هـ/ ٩٣٩م).

الثاني: ظهر في خراسان (سمرقند) وهو الإمام الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد السمرقندي (المتوفي في ٣٣٣هـ/ ٩٤٢م).

الثالث: ظهر في مصر وهو الإمام الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي الحجري (المتوفي في ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).

وبين هؤلاء الثلاثة - كما يقول أوليري[1] - اختار النسيان الطحاوي ليجرجر أذياله عليه، وظل الأشعري والماتريدي زمنا طويلا ليشكلا مدرستين متنافستين في ذلك، ولكن المدرسة الأشعرية تميزت عليها بأوسع نفوذ وابرز شهرة.

والحقيقة - كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي[2] لقد ظهر أبو الحسن الأشعري لا على انه مؤسس مذهب في الكلام الجديد، ولا على ان له رأياً مستحدثا، وإنما حرص تمام الحرص[3] - كما حرص أتباعه على أن يظهروه[4] - أنه للصحابة

(١) دي لاسي اوليري. م.س.ص١٨٢.

(٢) د. أحمد محمد صبحي. في علوم الكلام. ج٢. م.س.ص١١.

(٣) ينظر في هذا الحرص: أبو الحسن الأشعري. الإبانة عن أصول الديانة. مطبعة الزمان. بغداد. ١٩٨٩. ص٨ وما بعدها.

(٤) ينظر: السبكي. تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: =

والتابعين وللفقهاء ولرجال الحديث، أو بالأحرى لأهل السنة، تابع.

يقول الدكتور عمر الأشقر، «ان الأشعري كان معتزلياً وقد تعمق في مذهب المعتزلة حتى كان رأساً فيه، ولما تكشف له عوار مذهبهم رجع عن مقالتهم إلى مقالة أهل السنة والجماعة»[1]، بل وتصدى لهم، حتى جاءت معظم كتبه، ردودا على المخالفين، لاسيما الرد على المعتزلة، حتى قيل: «ومن تيسر له الاطلاع على كل كتب الأشعري لقطع بكونه تحول عن المعتزلة لأنه أراد نصرة مذهبه (الشافعي) بعلم الكلام»[2].

وطبقا لهذا، استطاع الأشعري بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم الكلام وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يُحسن للعلماء الخوض فيه، بعد أن كان يعد من البدع المذمومة[3]*.

= محمد محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. ج١. نشر: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه. مصر. ١٣٨٢هـ. ص١٦٧.

(١) د. عمر سليمان عبد الله الأشقر. معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه. دار النفائس للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. ١٩٩٤. ص١٧.

(٢) د. جلال محمد عبد الحميد موسى. م.س.ص١٩٠.

(٣) (*) من المعروف ان أهل السنة والجماعة – بالأخص أئمة المذاهب الأربعة – لا يحبذون الخوض في الكلام بل ينفرون منه، ويذمونه. حتى ورد عنهم قولهم: «كنت أعطيت جدلا في الكلام ظنا أن علم الكلام اجل العلوم، فلما مضى مدة من عمري تفكرت وقلت: السلف كانوا اعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين. فتركت الكلام واشتغلت بالفقه، ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين» (الإمام أبي حنيفة). «من طلب الدين بالكلام فقد تزندق» (الإمام مالك). «إذ هو علم ان أصاب المرء فيه لم يؤجر وان أخطا فيه كفر»، وقال: «لان يبتلي المرء بجميع ما نهى الله عنه سوى الشرك خير من ان يبتلي بالكلام» (الإمام الشافعي).

«لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا ترى أحدا ينظر في الكلام الا في قلبه مرض» (الإمام احمد).

للمزيد ينظر:

طاش كبرى زاده، أحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ج٢. تحقيق كامل البكري وعبد الوهاب أبو نور. دار الكتب الحديثة. القاهرة. (بلا.ت) ص٢٦ وما بعدها.

حتى عُد - بحق - مؤسس علم الكلام السني[1]**، أو كما هو المصطلح الغربي (مدرسة للاسكلائية السنية)[2].

يقول دي لاسي أوليري «ويبدو فعلاً أن الأشاعرة في تناولهم المسائل القديمة والمتعلقة بعلم الإلهيات الإسلامية كقدم القرآن وحرية الإرادة وغيرها قد جاءوا بانتصارات معقولية في مذهبهم تشفي غليل المطالب الرئيسية لأهل السنة»[3].

وهكذا تكمن أهمية الأشعري في تاريخ علم الكلام الإسلامي في أنه أقام للاستدلال العقلي مكانة في دائرة الفكر الديني، الأمر الذي سهَّل على من أتى بعده

---

(١) (**) من المعلوم، ان المعتزلة يعود لهم الفضل في تأسيس علم الكلام (الإسلامي)، لاسيما (واصل بن عطاء) في حدود المائة من الهجرة - كما يقول طاش كبرى زاده وابن المرتضى الزيدي -.
بيد ان علم الكلام (المعتزلي) كان أقرب إلى فلسفة الدين (وبالأخص علم اللاهوت) منه إلى علم أصول الدين، حتى ظهور الأشعري - كمتكلم سني - مهد الاعتراف بعلم الكلام بان يجعل منه احد علوم الدين أولا، وان يحسن للعلماء الخوض فيه على اعتباره (علم أصول الدين) يجري البحث فيه على قانون الإسلام (أي بمقتضى النظر الشرعي)، لا فلسفة دين يجري البحث فيه على قانون الفلاسفة (أي بمقتضى النظر العقلي فحسب).ليكون بذلك، مؤسسا لهذا الاتجاه من علم الكلام، المسمى مجازا بـ(علم الكلام السني)، بل أضحى هو (الفقه الأكبر) - على مصطلح الأحناف -.
وطبقا لهذه الأقوال، وغيرها، يرى الدكتور أحمد صبحي، ان علم الكلام (الإسلامي)، مر بمراحل كانت الأولى منه (عصر الصحابة والتابعين) الذي تميز بعدم الخوض فيه لعدم الحاجة له، ثم (عصر نشأته) على يد المعتزلة، ولم يكن معترفا به من قبل علماء الدين وحتى القرن الثاني والثالث، حتى نشأة الأشاعرة الذي عده (عصر الاعتراف) به بل استحسان الخوض فيه في القرن الرابع الهجري عندما أضحت آراء الأشاعرة فيه معتقدات مهمة.
للمزيد من المعلومات حول الموضوع ينظر: طاش كبرى زاده. مفتاح السعادة. ج٢. م.س.ص٣٧.
ابن المرتضى الزيدي المعتزلي. المنية والأمل. طبعة حيدر آباد. ١٣١٦هـ. ص٥.
أحمد صبحي. في علم الكلام. م.س.ص١٤ وما بعدها.
د. حسام الآلوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. م.س.ص١٠ وما بعدها.

(٢) انظر: دي لاسي اوليري. م.س.ص١٨٣.

(٣) المصدر نفسه.

من تلامذته وأتباع منهجه من تطوير هذا الجانب من الفكر الإسلامي[1].

فقد قَرر مذهب أبي الحسن كثير من أهل العلم واقتفى طريقته كثير من الفقهاء ونهج منهجه كثير من المتحدثين، فسلكوا الطريق الذي دل عليه فكانت كثرتهم مانعة من ذكرهم جميعا.

وقد عبر ابن عساكر - وهو الذي ألف في مناقب الأشعري مجلدا - بدقيق العبارة، عن هذا الرأي عندما قال: «كما لا يمكنني إحصاء نجوم السماء لا أتمكن من استقصاء جميع العلماء الأصحاب»[2]. ذلك أن المشهورين من أئمة الأشاعرة[3](*)، بعد مؤسس المذهب (الأشعرية)، كل من:

١. الباقلاني/ أبو بكر محمد بن الطيب (المتوفي سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)، وهو تلميذ أبو الحسن الباهلي تلميذ الأشعري.

٢. ابن فورك/ أبو اسحق إبراهيم الأصبهاني (المتوفي سنة ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م).

٣. الإسفراييني/ أبو اسحق إبراهيم بن محمد (المتوفي سنة ٤١١هـ وقيل ٤١٢هـ/ ١٠١٢م).

٤. البغدادي/ أبو منصور عبد القادر بن طاهر التميمي البغدادي (المتوفي سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٩م)، وهو تلميذ الاسفراييني.

٥. الإسفراييني/ أبو مظفر شاهفور طاهر بن محمد الخزرجي (المتوفي سنة ٤٤١هـ/ ١٠٨١م) وهو صهر وتلميذ البغدادي.

٦. القشيري/ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (المتوفي سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٦م)، وهو تلميذ البغدادي.

---

(١) د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص ١٥٠.

(٢) ابن عساكر. أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي. تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. تحقيق وتقديم: الشيخ محمد زاهد الكوثري. نشر القدسي. مطبعة التوفيق. دمشق. ١٣٤٧هـ. ص٢٥٨.

(٣) (*) للتفاصيل حول ترجمة أعلام الأشعرية انظر ملحق أعلام الأشاعرة في نهاية الرسالة.

٧. الماوردي(١)* / أبو الحسن علي بن محمد (المتوفي سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٦١م)، وهو تلميذ القشيري.

٨. الجويني/ أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبد الله النيسابوري (المتوفي سنة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٨م)، وهو تلميذ أبو القاسم الاسفرائيني الذي كان تلميذ أبي اسحق الاسفرائيني.

٩. الغزالي/ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفي سنة ٥٠٥هـ/ ١١١٥م)، وهو تلميذ إمام الحرمين الجويني.

١٠. ابن تومرت/ أبو الحسن عبد الله محمد بن عبد الله المصمودي (المتوفي سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٤م)، وهو تلميذ الغزالي.

١١. الشهرستاني/ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (المتوفي سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٨م).

١٢. الرازي/ فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التميمي (المتوفي سنة ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م).

١٣. الإيجي/ عضد الدين عبد الرحمن أحمد الشيرازي (المتوفي سنة ٧٥٦هـ/ ١٣٦٠م).

وقد قام هؤلاء بتوسيع تعاليم الأشعري وآرائه حتى انتهت جهودهم بتكوين المدرسة الكلامية التي تحمل اسم (الأشاعرة) و(الأشعرية)(٢)**.

---

(١) (*) اختلف الكتاب في ماهية مذهب الماوردي الاعتقادي، فالدكتور محمد عمارة، ومن تأثر باتجاهه يؤكدون عقيدته الاعتزالية بينما الدكتور سعيد بن سعيد يؤكد أشعريته. للتفاصيل انظر:

د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٢٠٠.

د. سعيد بن سعيد. الفقه والسياسة. م.س.ص١٣،١١.

د. جهاد تقي الحسني. الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية. مديرية دار الكتب للطباعة. بغداد. ١٩٩٣. ص٣٧١.

(٢) (**) يستخدم الدكتور أحمد صبحي لفظ (الأشعرية) للدلالة على المذهب ولفظ (الأشاعرة) للإشارة إلى الشخصيات.

لكننا نرى انه ليس لهذه التفرقة من أساس في علم دلالات الألفاظ. ذلك أن استخدم =

وهي مازالت - كما يؤكد الدكتور أحمد صبحي[1] - أكبر فرق المسلمين عددا وأبعدهم أثراً.

فلقد كان منهم أعظم مفكري الإسلام على الإطلاق[2]*.

ويبدو أن أسباب هذه الغلبة للمذهب دون سائر المذاهب الإعتقادية تعود لأسباب كثيرة يقع في مقدمتها[3]:

نشأته في بغداد، عاصمة العالم الإسلامي - آنذاك - وتوفر الرعاية والحماية له من قبل الدولة العباسية، بالإضافة إلى انه قدر له من العلماء والمفكرين الأفذاذ ما لم يُقَّدر لأية فرقة كلامية أخرى، فضلا عن موائمته روح العصر الذي نشأ وترعرع فيه.

ذلك أن السياسة الخاطئة للمعتزلة، والقائمة على القوة في فرض آرائهم الكلامية، ولجوئهم إلى الاضطهاد الديني لمخالفيهم في المعتقد من أهل السنة.

كل ذلك أنتج معارضة قوية لآرائهم الدينية، معارضة كانت مستعدة لأن تشد

= الاشتقاقات المثلية في دلالتها سواء على المذهب أو أتباعه جائزة، كقول: (أحناف وحنفية) (موالك ومالكية) (شوافع وشافعية) (حنابلة وحنبلية) (ظواهر وظاهرية). لهذا فنحن لا نشذ هنا عن هذا الاستخدام. ينظر:

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٥.

(١) نفس المصدر ص٣١٠.

(٢) (*) ويكفي الإشارة هنا إلى أن مؤرخي طبقات الشافعية قد ذكروا للحديث الشريف القائل « إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا » - الذي رواه الإمام أحمد وأبو داود -. ذكروا على رأس المائة الأولى الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، وعلى رأس المائة الثانية الشافعي إمام المذهب، وعلى رأس المائة الثالثة الأشعري مؤسس المدرسة، وعلى رأس المائة الرابعة الباقلاني والاسفرائييني، وعلى رأس المائة الخامسة الغزالي، وعلى رأس المائة السادسة الرازي، وهم جميعهم من الأشاعرة بعد الشافعي. للمزيد ينظر:

السبكي / طبقات الشافعية الكبرى م.س.ج١.ص٨٩، ج٢.ص١٠٥.

(٣) للمزيد من التفاصيل حول هذه الأسباب ينظر:

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٧-٢٩.

نفسها إلى أية محاولة من شأنها الإجهاز على المعتزلة والقضاء عليهم، كما يقول الدكتور عرفان عبد الحميد[1] -.

هكذا نشأت الأشعرية وانتشرت تلبي حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجري وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه أفول نجم المعتزلة من جهة، وعدم ملائمة فكر الحنابلة أن يكون عقيدة للأغلبية بسبب تطرفهم من جهة أخرى.

وهكذا أقبل القرن الرابع الهجري والأفئدة متعطشة إلى فكر جديد تكون أول سماته الاعتدال والاقتصاد، بعد أن لقي الفكر من محن وفتن[2] بسبب هذا الإفراط والتفريط فكانت نشأة المدرسة الأشعرية.

(١) د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٤٦.

(٢) د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٧.

المبحث الأول

التعريف بالأشاعرة

الأشاعرة، هم، أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري[1]*، الذي يعود له الفضل في تأسيس المذهب الأشعري - أو بكلمة أدق هذه المدرسة الكلامية التي تقترن باسمه -.

والأشعري، بدأ حياته معتزلياً، ربما حتى سن الأربعين[2]**، ثم انشق عنهم[3]، وتصدى لهم، بل بالغ في التصدي لهم حتى قيل:

(١) (*) ينظر في ترجمة الأشعري، ملحق إعلام الأشاعرة في آخر الرسالة.

(٢) (**) ان قول الكثير من الكتاب، انه لازم المعتزلة أربعين عاما، مبالغة لم يقع بها ابن عساكر وحده عندما قال:
«كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة»، وإنما وقع بها الكثير من الرواة. ذلك ان بين ولادة الأشعري ووفاة أستاذه الجبائي (٣٠٣هـ) (٤٣) عاما. فكيف يكون قد لازمه أربعين سنة - إذن -!؟، الا إذا كان المقصود من هذه الملازمة التربية العائلية لأنه كان زوج أمه. لهذا لا بد من ان نجعل هامشا عرضيا للمبالغة في تلك الرواية - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي - بل في الروايات الأخرى التي تقول انه لازم المعتزلة هذه السنين الأربعين - كما يذكر ذلك معظم الباحثين الذين أرخوا للأشعري - فالأشعري قد أعلن براءته من المعتزلة بعد مناظرات مع أستاذه الجبائي أجريت بينهما - قطعا - قبل عام ٣٠٣هـ حيث يقول زهدي جار الله (في كتابه المعتزلة/ ص٢٠٠) إلى ان خروج الأشعري على المعتزلة كان سنة ٣٠٠هـ. وهو لهذا - عند تحوله - كان في سن تقارب الأربعين في كل الأحوال. ينظر:

ابن عساكر. م.س.ص٩١.

عبد الرحمن بدوي. م.س.ص٤٩٢.

(٣) ينظر:

د. جلال محمد.. م.س.ص١٦٧.

د. أحمد صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٤

«كان المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم في أقماع السمسم»[1].

والظاهر أن تحول الأشعري من مذهب المعتزلة إلى مذهبه الجديد، لم يكن فجأة - كما يقول البعض[2]* -، أو أنه موقف مُعَّدل من المعتزلة - كما يقول البعض الآخر[3]**.

(١) ينظر: أبو بكر الصيرفي. سير الإعلام. ج١٥. ص٨٦.

(٢) (*) يؤكد أتباع الأشعري في روايات ذكرها ابن عساكر (كاتب مناقبه) «رؤيا منامات» رأى فيها الأشعري، النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي دعاه فيها إلى إتباع سنته، ونبذ مقالات أهل الأهواء والبدع. فكانت طبقا لآرائهم، سببا لهذا التحول المفاجئ.
للتفاصيل ينظر: ابن عساكر. م.س.ص٣٨-٤٣..

(٣) (**) يميل المستشرق (مونتجمري واط) في كتابه (التقليدية والإرادة الحرة) إلى تصوير الأشعري وخروجه على المعتزلة تصويرا يجعله ممثلا للجناح المعتدل من المعتزلة فيقول: (ان هالة الإسراف والغلو في الاستدلالات العقلية لدى مذهبه الاعتزالي، لهذا فهو صاحب محاولة ترمي إلى تصحيح المنهج وتقويم الانحراف أكثر من هدمه من الأساس).
فهو - لهذا - يمثل، من وجهة نظره، استمرار للتيار الاعتزالي في جانبه الايجابي البناء وتطويرا له كما يتلائم مع مقتضيات وجوده الأول كسلاح بيد الإسلام يدفع عنه غائلة الأفكار الغربية. يؤيده في هذا التحليل الكاتب أحمد أمين عندما قال:
«نحن إذا أنصفنا قلنا: ان مذهبه هو مذهب المعتزلة معدلا في بعض مسائله، ولكنه استطاع أن يحول كثيرا من الناس من الاعتزال إلى مذهبه الجديد ونجح في ذلك إلى حد كبير.
فهو لهذا - يمثل، من وجهة نظره، استمرارا للتيار الاعتزالي في جانبه الايجابي البناء وتطويرا كما يتلائم مع مقتضيات وجوده الأول كسلاح بيد الإسلام يدفع عنه غائلة الأفكار الغربية.
ولم ينتبه أحمد أمين إلى ان المذهب الأشعري المنسوب إلى أبي الحسن انها يخالف مذهب المعتزلة في الكثير من كلياته وجزئياته، بل ان منهج الاثنين في البحث - هو الآخر - يختلف والنتائج المنطقية التي يؤدي إليها المذهبان.
وهذا حال الكاتب اوليري الذي يقول - أيضا - (وقرب نهاية القرن الثالث بدأت تظهر محاولة إيجاد كلام عند أهل السنة على أيدي المعتزلة الذين كانت منهم جماعة أكثر محافظة فأرادت العودة إلى نقطة انطلاق سنية».
وربما كان زهدي جار الله أجمل عندما رأى أن مذهب الأشعري حركة تصحيحية انحراف =

ذلك أن الأشعري - كما هو معلوم للجميع - قد عكف في بيته (١٥) يوما وازن فيها بين أدلة الفرق المتخاصمة (خصوصا فرقتي: المعتزلة، وخصومهم التقليديين: الحنابلة)، فانقدح له رأي بعد الموازنة، فخرج إلى الناس وناداهم للاجتماع إليه، ليعلن مذهبه الجديد؛ بدليل قول المتكلم أحمد بن الحسين الذي يرويه لنا ابن عساكر[١]، مفاده:

ان الأشعري لما تبَّحر في كلام الاعتدال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس، (الجبائيين: الأب والابن)، ولا يجد في إجابتهما جوابا شافيا فتحير في ذلك، لهذا اضطر بعد هذه المناظرات[٢]*، إلى مفارقة مجلس الجبائي المعتزلي لكنه بقى يعاكسه - كما يقول ابن خلكان[٣] -.

وهذه الأقوال، تصف ما يعلق وقوعه للأشعري - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي[٤] صحيح أن تحوله - هذا - كان مفاجأة للجميع، حين اعتلى منبرا في المسجد الجامع بالبصرة، يوم الجمعة، معلنا توبته من مذهب المعتزلة، أمام الجميع.

= المعتزلة عن الأصول الأولى التي بدأها إعلام الاعتزال، فجاء الأشعري بحركته للعودة لها. نقول: أجل لكنها تصب في نفس الاتجاه.

ينظر في هذه الأقوال:

Montgomery Watt: Free Will and Predestination in Early Islam. ndooln (Lu Zac) 1984.350.

أحمد أمين. ظهر الإسلام. ج٤. م.س.ص٦٥.

دي لاسي اوليري. م.س.ص١٨١.

زهدي جار الله. م.س.ص٢٥٤ وما بعدها.

جلال محمد. م.س.ص١٩٦.

(١) ينظر: ابن عساكر. م.س.ص٣٨-٣٩.

(٢) (*) ينظر في تفاصيل هذه المناظرات:

السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٢٥٠-٢٥١.

(٣) ابن خلكان. أبو العباس شمس الدين. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان. ج٣. تحقيق: د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٧١. ص٣٩٩.

(٤) د. عبد الرحمن بدري. مذاهب الإسلاميين. ج١. م.س.ص٤٩٧ و ٥٠١.

بيد أن قوله في خطبته[1]** هذه: «معاشر الناس: إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي أدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، فانخلعت من ثوبي هذا». وانخلع من ثوب كان عليه ودفع للناس ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين. نقول: كان دليلا على انقلابه الفكري هذا، أنه لم يكن انقلابا مفاجئا من جهة، وليس موقفا مُعَدَّلا من مواقف المعتزلة الفكرية من جهة أخرى.

وانما كان انقلابا جذريا على مذهبه الإعتقادي القديم - المعتزلة -، وتثبيتا لمذهب جديد لا يقترب منهم إلا في بعض المسائل الكلامية القليلة[2]*، بل هو إلى مذهب أهل السلف[3]** أقرب.

وهذا ما جعل الارتباك واضحا، في تقييم منهج الأشعري، بين قائل: أنه نفس منهج الإمام أحمد ﷺ، (مذهب السلف)[4]*** (أي مذهب أهل الحديث).

---

(١) (**) ذكرت هذه الخطبة في مصادر شتى وبالألفاظ مختلفة منها:
ابن خلكان. وفيات الأعيان. مادة الأشعري رقم ٤٠٢.
ابن عساكر. م.س.ص٣٩.

(٢) (*) من المعلوم، ان الأشاعرة يشتركون مع المعتزلة في:
تأويل الصفات الخبرية (كاليد بالقدرة والاستواء بالاستيلاء... الخ) ويختلفون معهم في ما عدا ذلك كقولهم في: (التعديل والتحوير الإلهي) و(الكسب) ومسائل: (الإمامة) و(الرؤيا السعيدة) و(خلق القرآن) وغيرها كثير، انظر في هذه الاختلافات:
الأشعري. مقالات الإسلاميين، ج٢. م.س.ص١٢٧-١٨٦.

(٣) (**)الدارس لعقيدتي (السلف) و(الأشاعرة) دراسة مقارنة يجد انهما متشابهتان، وتكاد ان تكونا متطابقتين الا في مسألة (الصفات الإلهية) حيث ان العقيدة الأشعرية في هذه المسألة اقرب إلى العقيدة الاعتزالية وفيما عدا ذلك - الا في بعض المسائل الفرعية - عقيدة سلفية. للمزيد ينظر:
عمر الأشقر.. م.س.ص١٩ وما بعدها.

(٤) (***) يستدل أنصار هذا القول - كالدكتور عرفان عبد الحميد والدكتور محمد محي الدين عبد الحميد - مما ورد عن الإمام الأشعري في مقدمة كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) قوله: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روي عن الصحابة =

= والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، وعمن خالف قوله مجانبون».
ليبرر الدكتور عرفان إعلان الأشعري - هذا - بالتمسك بمذهب الإمام أحمد في أول خروجه على المعتزلة، للظروف القائمة والحكمة في العمل اللتان فرضتا عليه ان يبدأ منهاجه الإصلاحي بهذه الخطوة وذلك لكي ينتزع الثقة لنفسه، ويكون لذاته مركز الزعامة في الفكر الإسلامي، فإذا تم له ذلك - كما يقول د. عرفان بدأ المرحلة الثانية فكتب في ذلك كتبا كثيرة منها «اللمع» ورسالته في «استحسان الخوض في علم الكلام» ليهاجم فيها القائلين بان الكلام بدعة. أو بمعنى أدق تحوله إلى مذهب الخلف.
بينما نرى الدكتور عمر الأشقر، يصر على ان منهج الأشعرية منهج حنبلي، مستشهدا بتصريح الأشعري الذي رواه صاحب طبقات الشافعية الكبرى (السبكي) (ج٤/ ١٦٧) في غير ما مرة من «ان عقيدتي هي عقيدة الإمام المبجل أحمد بن حنبل»، والاعتراف سيد الأدلة.
لهذا فهو يحاول إيجاد تبرير معقول لهذا التناقض بين اعترافه بعقيدته السلفية وبين آرائه المخالفة لمذهب السلف (لاسيما تأويل الصفات) ليقول: «انه رجع عن عقيدته إلى عقيدة السلف مستشهدا بقول السرخسي مرة، وبما ورد في (إبانته ومقالاته) التي ألفها آخر عمره - كما يصر على ادعاء ذلك مرات - ومنها أتباعه (الأشاعرة) مرات ومرات بانهم الذين صنعوا هذا المذهب الجديد، مؤكدا، انه لم يأمر احد بمتابعته بهذا الذي يورده الأتباع، بل دعا إلى مذهب السلف ومات عليه. ليقول: ان الأشاعرة غير الأشعري.
ونجد الدكتور جلال محمد موسى، في محاولته للرد على هذه الدعاوى، يحاول القطع بان كتاب (الإبانة) اسبق في الكتابة من كتابه (اللمع). وان هذا الأخير الذي فيه آراؤه التي يعبر فيها الأشعري عن مذهبه الجديد (مذهب الخلف)، وهو - كما يرى - كتاب الأشعري في مرحلة النضج. اما ما جاء في (الإبانة) فهو بعد التحول، لاهتمامه فيه بمسألتي خلق القرآن والرؤية السعيدة، وهما المسألتان اللتان أدتا إلى محنة الإمام أحمد الشهيرة، فكان لزاما على الأشعري - كما يرى د. جلال - في بدء تحوله ان يدلي برأيه في هاتين المسألتين، إذا كان يطمع ان يكون إماما لأهل السنة وان يحل محل أحمد بن حنبل الذي قاد المحنة وبذلك يفسر حرصه في الإبانة على القول بمقالة احمد.
واننا إذ نختلف مع الذين يحاولون تبرير هذا الموقف الأول للأشعري من الإمام احمد، بأنه موقف انتهازي، لا نؤيد - أيضا - ما قاله فريق من الباحثين. ان ما قاله الأشعري - في هذا الانتساب - هو من باب الثقة، كما ألمح إلى ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي وغيره ولا إلى ما قاله فريق آخر ان المؤلفات التي تناقض ما عليه الأشاعرة دسها أعداؤه ليتهموا الحنابلة، لاسيما ابن تيمية، =

وبين قائل: بل إنه (مذهب الخلف)(١)*

= بإثباتها - كما ذكر أكثر من واحد من الكتاب المتقدمين والمحدثين -.

ويبدو لنا، أن هذا الذي يجده البعض تناقضا، ليس بالتناقض، وإنما رأي الأشعري، ان مذهبه (مذهب الخلف) لا يختلف ومذهب السلف (مذهب أهل الحديث) فالاثنان وجهان لعملة واحدة هو (مذهب أهل السنة والجماعة) - كما ورد لدى الكثير من الباحثين المنصفين والموضوعيين -.

حتى ورد عن أكثر من واحد منهم قوله:

«إذا كان مذهب السلف اسلم فإن مذهب الخلف اعلم واحكم». وهذا الدكتور أحمد صبحي يؤكد: ان نسبة هذين الفريقين (ويقصد بهما: مذهب السلف (والحنابلة منهم) ومذهب الخلف (الأشاعرة منهم) إلى أهل السنة والجماعة، لا يعني بحال ما اعتبار المذاهب الأخرى من أهل الزيغ والبدع أو انها من الفرق الضالة، وإنما اجتمعوا جميعا على أصول الإسلام، ولا حرج عليهم فيما اختلفوا.

وهذا نفسه موقف الإمام الغزالي - من الأشاعرة - ودليلنا في هذا، ما أورده الإمام الأشعري نفسه فيما نقله عنه ابن عساكر، عندما قال: «انه ليس لأحد مذهب خاص في المعتقد سوى ما عليه جمهور أهل السنة وها إذا على معتقد يجمعني وإياه».

د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٤٩-١٥٠.

محمد محي الدين عبد الحميد. مقدمته على أصل وتحقيق كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري. ج١. ط٢. دار الحداثة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ص٢٤.

الأشعري. استحسان الخوض في علم الكلام. ص٣.

الأشعري. الإبانة في أصول الديانة. م.س.ص.

د. عمر الأشقر. م.س.ص١٩-٣٢.

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٣.

د. جلال موسى. م.س.ص٢١.

(١) (*) فالخلف ياولون الصفات الخبرية - كما أسلفنا - على نحو يحتمل اللفظ، والسلف يفوضون أمر ذلك إلى الله جلا وعلا، ولا ياولون بل يفسرون ذلك بالمعنى الظاهر وبين (التأويل والتفويض) يقع كل من مذهب السلف والخلف من أهل السنة، ويستدل أنصار هذا القول بالخلافات التي دارت بين الأشاعرة والحنابلة بعد زمن القشيري للمذهب.

للمزيد حول الموضوع ينظر:

الشيخ محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. ج١ م.س.ص١٩٥ وما بعدها.

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٩ وما بعدها.

وهو، غير مذهب السلف بل هو مذهب جديد، وربما لا يقل بُعدا، في اختلافه معه عن المعتزلة.

هذا الإرتباك في تقويم حقيقة الأشعري، دفعنا كما دفع كثيرا من الباحثين[1]** من قَبل للتساؤل:

هل كان الأشعري - حقا - مجرد تابع لمذهب (أصحاب الحديث من أهل السنة)؟ - كما توحي العبارات الواردة في كتابيه (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة).

أم أنه وقف موقفا وسطا بين مذهب أصحاب الحديث (الحنابلة) ومذهب المعتزلة؟ - على حد تعبير ابن خلدون -

أم كان له موقف مستقل ركَّبه من آراء استمد بعضها من الآخرين واستمد البعض الآخر من ذاته، فنتج عن ذلك مُركَّبا أصيلا هو ما يمكن أن يُسمى بمذهب الأشعري؟

وهل نتحدث عنده عن «تطور» من الاعتدال إلى الموقف الجديد أم عن إنقلاب مفاجئ حاسم - عندئذ -؟!.

وللإجابة على هذه التساؤلات الثائرة وغيرها لا بد لنا من الوقوف جليا على الأسباب الحقيقية التي أدت إلى نشوء المدرسة الأشعرية.

---

(١) (**) لقد أورد الدكتور عبد الرحمن بدوي في مذاهب الإسلاميين، الأسئلة التي تعرض لها الأقدمون في أحكامهم على مذهب الأشعري أمثال: أبو بكر البيهقي، أبو قاسم القشيري، ابن خلدون، أبو المعالي الجويني، أبو محمد بن حزم، ابن تيمية، وابن عساكر وغيرهم.
او التي تعرض لها المحدثون من الباحثين الأوربيين والمسلمين أمثال: اشيتا، ميرن، ميكدونلد، فنسنك، تريتون، وات، حمودة غرابة، مكارثي، فرتز ماير وغيرهم. التي لخص آراء هؤلاء واؤلئك الآراء في بحثه «مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الأشعري وكبار تلاميذه الأوائل» بما لا محل لإعادته ها هنا.
لمن يريد الاطلاع على هذه التفاصيل فلينظر: د. عبد الرحمن بدوي. م.س.ص٥٣٢-٥٣٣.

ومع هذا وذاك، فإن حل - هذه الإشكالية الثائرة - لن يتضح إلا بعد دراسة الجذور التاريخية للمدرسة الأشعرية وأصولها الفكرية (سواء الفقهية منها أو الكلامية على حد سواء).

ومن نافلة القول هنا، أن الأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية قد انفرد عن أتباعه (الأشاعرة) بآراء تميز بها(١)*، إلا أنه تكلم في كل ما من شأنه أن يؤلف مذهبا خاصا من مذاهب أهل السنة والجماعة.

والناظر في كتب الأشعري - أو بكلمة أدق المطبوع حاليا من كتبه(٢)** - سيجد

(١) (*) لمن يريد الاطلاع على هذه التفاصيل فالينظر:

د. جلال محمد موسى. م.س.ص٢٠٩ وما بعدها.

(٢) (**) على الرغم من أن كتاب ابن عساكر الدمشقي في مناقب الأشعري: (تبيين كذب المفتري فيما ينسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري) هو أوسع المصادر لدينا عن الأشعري، إلا انه ملئ بالرؤى التي تجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمي - كما يقول غرابة -. وكان الأستاذ أمين الخولي على حق فعلا عندما حذر من كتب المناقب، ورأى أن المنهج السديد يقضي باتقائها وعدم الاطمئنان إليها لأن أغلبها بعيد عن الأساليب العلمية - كما لاحظنا ذلك من قبل -.

صحيح أن المصدر الذي كتبه المستشرق الألماني (سبيتا) عن (الأشعري ومؤلفاته)، هو من أوسعها وربما من أكثرها علمية. بيد ان هذا الذي كتب عن الأشعري والمطبوع من كتبه حاليا وهي: (الإبانة عن أصول الديانة) و(اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) ورسالته في (استحسان الخوض في علم الكلام) وكتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين). ربما لا تغني الباحث المنصف من أن يكون تقويما دقيقا عن منهجه ومذهبه، إذا ما قورن بمؤلفاته التي ذكر أسماءها (ابن فورك) في طبقاته وهي بعدد (٩٥) مؤلف أو تلك التي ذكرها ابن عساكر في مناقبه بعدد (٩٨) مؤلف.

لهذا جاءت تقويمات الباحثين متناقضة، بل خلط البعض منهم بين آراء الأشعري وآراء الأتباع، وإن يكن الخلاف بينهم في الفروع ولا يمس الأصول. الا أن من الخطأ المنهجي الخلط بين مؤسس المذهب وأتباعه، لان الآراء لا تظل كما هي بل يضاف إليها ويحذف منها بصفة مستمرة. للمزيد ينظر: ابن عساكر. م.س.ص١٣٦ وما بعدها.

عبد الرحمن بدوي. م.س.ص٤٨٧ وما بعدها.

د. جلال محمد موسى. م.س.ص٢٧٤ وما بعدها.

د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٤٧ وما بعدها.

Spitta W., «Zur Geschite Abu ‹ Hasan Al-Asharis. Leipzig. 1876.

أن له في كل فروع العقيدة آراء انفرد بها، وتابعه عليها أتباعه، فإذا انتشرت مقالته وشاعت لم يكن ذلك لأسباب خارجة عن المذهب وإنما لما للمذهب من آراء ذاتية.

صحيح أن الآراء لا تظل كما هي، بل تتطور بشكل مستمر ودائم بفعل - إضافات الأتباع -.

وفي استطاعة أي قارئ للنظرية الأشعرية، اليوم أن يُقرر بسهولة، بان هناك بونا شاسعا بين المذهب كما وَضع لبناته العامة - الأشعري - وبين الصورة التي أصبح عليها عند الأتباع.

بيد أن الإطار العام للنظرية الأشعرية، أو بكلمة أدق الإطار المفاهيمي المرجعي للمدرسة الأشعرية، يبقى واحدا، فهم يمثلون مذهب الخلف من أهل السنة، أو بدقيق العبارة المذهب الوسط بين أهل الرأي والعقل وبين أهل الأثر والنقل - كما سنرى ذلك لاحقا -.

المبحث الثاني

أسباب نشأة المدرسة الأشعرية

لقد اكتسب تحول الأشعري عن المعتزلة وخروجه بمذهب جديد، أهمية خاصة. وأثارت الباحثين في فكره ومذهبه - قدامى ومحدثون - عوامل هذا التحول ودوافعه ومبرراته فضلا عن نتائجه، أثارت فيهم فضولا علميا.

أما أسباب هذا التحول فقد اختلف فيه الباحثون كل الاختلاف، وذهبوا فيه مذاهب شتى، ولم يكشف الستار عن الأسباب الحقيقية رغم ما كتب وقيل حتى الآن[1].

وعلى الرغم من صحة القول، أن من الصعوبة معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفيته، ولاسيما الفرق الدينية منها - كما يقول زهدي حسن جار الله[2] -.

بيد أن القول، أن هذا الأمر ظل غامضا ولم تكشف الأبحاث عن سره، قولا مغاليا فيه - كما يقول علي مصطفى الغرابي[3] -.

فقد قدم الباحثون - قدامى ومعاصرون - نظريات عديدة حاولوا فيها تفسير هذا التحول.

لكن مؤرخي الفكر الإسلامي قد درجوا مع ذلك على تفسير النشأة المعقدة لهذه المدرسة بأحد عواملها فقط، وبكيفية يزيدنا التعمق في ممارستها من الإبعاد عن الفهم الحقيقي المتكامل. رغم انها فَسَّرت جانبا جزئيا منها[4].

---

(١) ينظر: في هذه الآراء المختلفة:

د. جلال محمد موسى. م.س.ص١٧١.

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٣٦.

(٢) زهدي حسن جار الله. م.س.ص١٨٠.

(٣) علي مصطفى الغرابي. تاريخ الفرق الإسلامية. ط٢. مطبعة صبيح. القاهرة. ١٩٥٨. ص٢٢٣.

(٤) سعيد بنسعيد. م.س.ص٥٩.

فيما يلي عرض لأهم الاتجاهات ومناقشتها:-

التفسير الميتا - فيزيقي:

يتحمس أتباع الأشعري، وابن عساكر خصوصا، إلى إيعاز هذا التحول، إلى رؤيا منامات التقى فيها الأشعري النبي ﷺ (ثلاث مرات)[1]*، آمرا إياه باتباع سنته ونصرة المذاهب المروية عنه، فإنها الحق، وواعداً له بتأييد الله ومكافأته في الآخرة. مشيرا في متنها إلى مقولات يبدو أن المراد منها تثبيت مقالات أشعرية تستهدف - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي[2] - الآتي:-

١- الدفاع عن علم الكلام، وانه لا يتنافى مع السنة.

٢- الدفاع عن الأشعرية بوصفها مذهبا مطابقا لسنة النبي ﷺ.

٣- الطعن بمذهب المعتزلة واتهامه بالزيغ والبدع إذا لم يكن بالكفر.

وحتى يعطي - ابن عساكر - لهذا التحول المفاجئ، تفسيرا روحانيا مقبولا أورد قولا للأشعري في أحد هذه المنامات أنه قال: (يا رسول الله: كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أي الأشعري): فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله ﷺ[3].

وإذا ما كان اللجوء إلى الرؤى الصادقة والمخبِرة عنه ﷺ في التعبير عن تحولات مفاجئة، أمراً شائعا لدى الفقهاء، بل وبعض المتكلمين - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي - [4].

---

(١) (*) للاطلاع على تفاصيل رؤى هذه المنامات ينظر: ابن عساكر. م.س.ص٣٨-٤٣.

(٢) عبد الرحمن بدوي. مذهب الإسلاميين. م.س.ص٤٩٧.

(٣) ابن عساكر. م.س.ص٤٠-٤١.

(٤) عبد الرحمن بدوي. م.س.ص٤٩٧.

فان التفسير العلمي لمثل هذه الرؤى المنامية يتطابق والقول: أن واقع الحال من ضرورة التطور الذهني عند الأشخاص بحيث تبدأ الشكوك وتتزايد حتى تؤدي إلى هذا التحول، الذي يُخطِّأ أصحاب التفسير الميتافيزيقي فيعدوه تحولا مفاجئا. بينما هو في الأحرى اكتمال نفسي وتطور ذهني يصل إلى قمة الانفجار، كالبركان فيظهر على شكل رؤيا ومنامات[1]. وهذا يصف ما يعقل وقوعه للأشعري.

ومن نافلة القول، هنا، أن بعض أتباع الأشعري المتحمسين لمذهبه يحاولون إعطاء عمق تاريخي - ميتافيزيقي بالمتقدمين من أصحاب الرسول ﷺ، ملتمسين من هذا النسب الذي يربط أبي الحسن بأبي موسى الأشعري ليس المغزى لخلع القداسة على مذهبه فحسب. وإنما المغزى إيجاد تفسير ميتافيزيقي لهذا التحول، ليقولوا:

ليس من قبيل الصدف أن يتصل نسب الأشعري (أبي الحسن) بالأشعري (أبي موسى)، فإنه لما نزلت الآية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، كان أبو موسى حاضرا فأومأ إليه النبي ﷺ وقال: «هم قومك يا أبا موسى»[2].

التفسير السايكولوجي:

يحاول أنصار هذا التفسير، إرجاع سبب التحول إلى عوامل نفسية، تراكمت في ذهن الأشعري سنحت لها فرصة الظهور تلك المناظرات الكثيرة التي أجراها أبو الحسن مع أستاذه الجبائي من جهة، والتي أجراها مع خصوم المعتزلة نيابة عن أستاذه من جهة أخرى، فالرجل كان يدافع عن المعتزلة ويُفحم خصومها - كما يقول

---

(١) ينظر: محمد علم الدين. (علم النفس الإسلامي) الوعي الإسلامي. س١٢. ع١٣٣. ١٣٩٦هـ. ص٤٣ وما بعدها.

عدنان شريف. (بين القران الكريم وعلم النفس) الفكر الإسلامي. س١٣. ع٢٢. ديسمبر. ١٩٨٤. ص٩٠ وما بعدها.

(٢) نقلا عن: د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام.م. س.ص٣٦.

الأستاذ عبده الشمالي[1] - ويشعر بأعماقه أن ردوده لا تُفحم المدققين فيُقنع سواه ولا يقتنع.

ولما عجز الجبائي عن إقناعه، شعر أن العقل أضعف من أن يوصل إلى الحقيقة، وان الحقائق الإلهية تخضع للإيمان بما ورد في النقل وتنفر من العقل فنفر من المعتزلة. يؤيده في ذلك - حمودة غرابه[2] - بالقول: من المحتمل جدا أن تكون الرؤيا هي السبب المباشر لهذا التحول، ولكني أعتقد انها كانت صدى لما أحسه أبو الحسن في نفسه من مشاكل نفسية وروحية، فإن مذهب المعتزلة وبالأخص على الصورة التي كان يحكمها أستاذه الجبائي كانت تحمل في طياتها كثيرا من المشاكل التي لا تجد حلا مرضيا.

بينما يغالي - ماكدونالد[3] - تبسيطا للرأي وتسطيحا له بالقول: أن الحنين إلى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذي يجري في عروقه دماؤهم، كانت سببا لهذا التحول.

فهل - حقا - أن عامل الوراثة يكفي وحده لتفسير هذا التحول داخل النفس البشرية؟!

وإننا إذ نقول - كما قال غرابة[4] أن المستشرقين أمثال: ديبور ومكدونالد وتوتين وفنسنك وغيرهم، قد أضافوا في تحليل شخصية الأشعري، ونجحوا في إعطاء صورة صادقة عن حياته لكنهم فشلوا في إعطاء صورة صادقة عن مذهبه.

---

(١) عبده الشمالي. تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. ط٤. دار صادر. بيروت. ١٩٦٥. ص١٣٨.

(٢) د. حموده غرابه. أبو الحسن الأشعري. دار الرسالة. القاهرة. ١٩٥٣. ص٦٧.

(3) Macdoneld; Development of Muslim Theology. Jurisprudence and Constitutional Theory. New York. 1993. P.vv.

(٤) د. حمودة غرابة. م.س.ص٦.

التفسير الفقهي:

يحاول أنصار هذا التفسير، إرجاع سبب التحول إلى عوامل دينية تقول: لما كان الفقه والكلام متكاملين[٥]*. ومن ثم وجه اتساق المسلم أصولًا وفروعاً (كلامياً وفقهياً) من وحدة الدين باعتباره (عقيدة وشريعة) قائماً.

لهذا فإن عدم الاتساق بينهما[٦]** (أي بين الفقه الأكبر والفقه الأبسط) سيؤدي إلى التقبب في البنية الفكرية لأي مذهب أو فرقة دينية، ربما يقود بها إلى الشروخ، الذي يجعل ذلك المذهب متناقضا مع نفسه. حتى يَدفع هذا الصراع الأشخاص الذين يتدينون به، إلى اتخاذ موقف فكري من اجل موازنة الأدلة (العقلية والنقلية) للخروج بحل يحسم هذا الصراع الفكري وينهي حالة عدم الاتساق.

وهذا ما اعترف به الأشعري نفسه – كما أكدنا القول من قبل –، ليكون بذلك لمذهبه الفقهي الشافعي عاملا حاسما في تحويله عن مذهبه الكلامي السابق (المعتزلة).

ويرى الدكتور أحمد صبحي[٧] «ان التحول الديني أو المذهبي إنما يرجع إلى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس، ولا يمكن لهما أن ينتعشا معاً».

لقد ظل (الأشعري) على مذهب الاعتزال أربعين سنة – أو على الأصح حتى سن الأربعين – لكنه كان يتعبد في الفقه على مذهب الشافعي، فضلا عن أن أباه كان من رجال الحديث (أي سلفياً). لقد تفقه على يد أبي اسحق المروزي (الشافعي) وروى الحديث على تلميذ والده زكريا الساجي (الحنبلي).

---

(٥) (*) ينظر تعليقاتنا في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة على تسمية علم الكلام بالفقه الاكبر.

(٦) (**) ينظر في وحدة هذا الموضوع:

اجناس جولدسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: الدكتور يوسف موسى وآخرون. دار الكتاب العربي. القاهرة. (بلا ت). ص١٣٥ وما بعدها.

(٧) احمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٤٢ وما بعدها.

ولقد كان الاتجاهان متناظرين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب، أو بين المعتزلة ورجال الحديث. فلقد ذم الإمام الشافعي علم الكلام، وكان يعني بذلك المعتزلة وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم. ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزلياً ويتعبد في الفقه على مذهب الشافعي، ولإمام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة».

ليقرر الدكتور صبحي[1]: أن لهذه العوامل النفسية والفكرية مجتمعة سببا دفعه للتحول، مدللا على ذلك بالقول: «وربما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي... (وهكذا)... ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة» فتمرد عليهم.

صحيح أن من الصعب معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفيته ولا سيما الدينية منها - كما أسلفنا القول -، كما انه لا يقل صعوبة ودقة شرح ضعفها وزوالها - كما يقول زهدي جار الله[2] -.

ذلك أن المعتقدات الدينية لها في قلوب الناس أثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية، فليس في الإمكان القضاء عليها بسرعة، لكن المعتقدات الدينية - خاصة - لهذا العامل لم تكن ثابتة ومستمرة بل مرتجة - أيضاً -.

التفسير السوسيولوجي:

يحاول أنصار هذا التفسير، إرجاع سبب التحول إلى عوامل اجتماعية تولدت اثر التيارات الفكرية في عصره، وانعكاسها على نفسه، حيث كان نجم المعتزلة في أفول، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث الهجري بعين الكراهية حتى حملوهم مسؤولية الفتن والاختلاف[3]. فضلا عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعا

(١) المصدر نفسه.

(٢) زهدي حسن جار الله. م.س.ص١٨٠.

(٣) ينظر في تحليل روح العصر الذي ظهر فيه الأشعري: آدم متز: الحضارة الإسلامية =

بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظرات المعتزلة ما يشبع العاطفة الدينية للرجل العادي، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم. فقد عاشوا - كأية فرقة تستند إلى العقل - كأنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة - انتلجيسيا ارستقراطية - يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل، إن في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية كآرائهم في إنكار الشفاعة المحمدية في الكبائر أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت - مثلا[1] -.

على العكس من شعبية الفقهاء السلفيين الذين كانوا إجمالا موضوع ثقة الشعب. بل إن ردة فعل الرأي العام كانت أعنف مما استطاع الخلفاء العباسيين المناصرين للمعتزلة من إيقافها، بل إن حركات عصيان شعبية كانت تنصر هؤلاء الفقهاء المضطهدين.

ويبدو أن الإتجاه السلفي - كما يقول دومينيك وجانين سورديل[2] - قد وَلّد آنئذ تجمعات سياسية - دينية متطرفة إلى حد ما تشبه النابتة[3]*.

ويبدو أن دومينيك وجانين سورديل يريان أن حركة الأشعرية - كما يسميانها - التي اتخذت موقفا واضحا في توليتها للنظام القائم ولجماعة السلف، على الرغم من اتهام الحنابلة لهم بالتعاطف مع المعتزلة، فإن أعضائها قد أعلنوا أنهم (أهل السنة والجماعة) وهي عبارة يرتدى فيها لفظ (الجماعة) لأول مرة. أهمية تضارع إن لم تفق أهمية لفظ (السنة) المقترنة بالسلف؛ ليستنتجا - أخيرا - بأن حركة الأشعرية التي تبدو ظاهريا

= في القرن الرابع الهجري، أو: عصر النهضة في الإسلام. المجلد الأول، ط٤. ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيدة. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٦٧. ص٢٨٦ وما بعدها.

(١) ينظر: زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٥٢ وما بعدها.

(٢) دومينيك وجانين سورديل. م.س.ص١٢٩ وما بعدها.

(٣) (*) تعني النابتة، العشبة الرديئة المحيطة بالزرع والتي تنبت بشكل عشوائي، وقد استعار المعتزلة هذا المصطلح لإطلاقه على السلفيين، كما هو مشهور في كتابات الجاحظ. ليشير مصطلح (النوابت) على الحنابلة حصرا. نفس المصدر ص١٤٥. ود. فاروق عمر. م.س.ص.

بمظهر كلامي، حركة وصفت بحق - أحياناً - بأنها حركة اجتماعية - سياسية[1].

وإذا ما أضفنا إلى قول بعضهم كالدكتور عرفان عبد الحميد[2]: ومن أجل أن ينتزع (الأشعري لنفسه الثقة، ويُكَوِّن لذاته مركز الزعامة في الفكر الإسلامي من الإمام أحمد (إمام أهل السلف) الذي تربع على عرشها بلا منازع إثر المحنة التي تعرض لها، من المعتزلة، التي جعلت عاطفة جمهور المسلمين معه.

لا ليفسر هؤلاء ليس سبب هذا التحول فحسب، وإنما ليعطوا إلى إعلانه التمسك بمذهب السلف (لاسيما مذهب الإمام احمد) - في المرحلة الأولى من تحوله - نفس هذا التفسير السوسيولوجي تمهيدا لبدأ المرحلة الثانية من محاولته في تثبيت شرعية علم الكلام الذي كان في فترة بزوغ نجم المعتزلة مذموماً من قبل هؤلاء السلف.

التفسير التاريخي:

أما أنصار هذا التفسير، فهم يلتقون، مع أنصار التفسير الاجتماعي في تحليل مقدمات روح العصر - الذي ظهر فيه الأشعري والأشاعرة - لكنهم يصلون إلى نتائج تختلف عما توصل إليه أولئك السوسيولوجيين فهم يقولون: لما كانت «العامة والخاصة تتبرم من المعتزلة بعد محنة خلق القرآن (٢١٨هـ). فكان لا بد من مذهب مخالف، وفي نفس القوة - كما يقول د. جلال محمد موسى - لتتم عملية التحول بنجاح[3].

فالناس كانوا قد ملّوا كثرة المناظرات والمماحكات والمحن التي شهدوها أو سمعوا بها فكرهوا هذا الطائفة التي سببت لهم كل هذه المشاكل، وأخذ الكثير منهم بأرز من يجابهم[4]، ولهذا «كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة. وليس أدل على ذلك من ظهور ثلاثة معاصرين في نزعة التوسط بين

---

(١) دومينيك وجانين سورديل. م.س.ص١٥٠.

(٢) د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٤٩.

(٣) جلال محمد موسى. م.س.ص١٧.

(٤) احمد أمين. ظهر الإسلام ج٤. م.س.ص٤٤.

النقل والعقل متقاربين في آرائهم الكلامية»[1] - الأشعري والماتريدي والطحاوي -.

ذلك أن ظروف وملابسات النصف الثاني من القرن الثالث الهجري - كما يقول أحمد أمين[2] - لها ولا شك تأثير وإن لم يكن هي السبب الرئيس فيما نحن بصدده.

فبعد محنة خلق القرآن، نصر المتوكل أصحاب الحديث والمحدثين على المعتزلة بل واضطهد المعتزلة وإن ظل الجدل في علم الكلام قويا.

من كل ما تقدم، نستطيع - هكذا يقول أنصار التفسير التاريخي - تفسير تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة بقولنا: «إن الأشعري رجلاً ألمعياً ذا نظر ثاقب رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على التفقه في الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس.

ورأى المتكلمين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جانبا. وكان العداء بين الفريقين شديدا، فسأل الأشعري نفسه:- هكذا يقول الدكتور جلال محمد موسى - وما الذي يمنع أن يكون المرء فقيها متكلما، ويجمع بين الأمرين، وهو ليس جمعا بين متناقضين»[3].

لذلك يقول الكوثري «فسعى أولا للإصلاح بين الفريقين من الأمة (المعتزلة والحنابلة) بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل»[4].

وتأسيساً على ذلك، فإن نمو الحركة الفقهية في العراق[5]*، في هذا العصر،

---

(١) احمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٤٤.

(٢) احمد أمين. ظهر الإسلام. ج١. القاهرة. ١٣٧٧هـ. ص٢١٦و٢٢٣، ٢٢٥.

(٣) د. جلال محمد موسى. م.س.ص١٨٦.

(٤) الكوثري. مقدمة تبين كذب المفتري. م.س.ص١٥.

(٥) (*) للمزيد من المعلومات حول دور الفقهاء في العصر، ينظر: خليل إسماعيل الحمداني. اثر فقهاء العراق في الحياة العامة في العصر العباسي الأول. أطروحة دكتوراه (غ.م). جامعة بغداد. كلية الآداب. قسم التاريخ. ١٩٩٥. ص٣٠ وما بعدها.

وظهور مجتهدين كداود الظاهري (٢٧٠هـ) وكبار أتباع المذاهب الفقهية، في مقابل أفول المعتزلة. قاد إلى إيجاد ضرورة تاريخية لبروز مذهب وسط يوازن بين العقل والنقل، فكان المذهب الأشعري.

التفسير السياسي:

لا نغالي في القول - إبتداءاً - إذا ما أكدنا، أن معظم خصوم الأشاعرة ينحون منحى سياسي آخر في تفسير هذا التحول، إذ يقولون: كان للحكومات دخل كبير في نصرة هذا المذهب، بل ومذاهب أهل السنة عموماً[(١)].

«والحكومات عادة - كما يقول أحمد أمين - إذا كانت قوية وأيدت مذهب من المذاهب تبعه الناس بالتقليد وظل سندا إلى إن تزول الدولة»[(٢)].

حتى جاء القول: أن الناس على دين ملوكهم، قولا يتساوق وهذا التفسير.

صحيح أن العامل السياسي، وتدخل الدولة، في كثير من الأحيان يلعب دورا أساسيا في تثبيت العقائد والأفكار وانتشارها، وبالأخص تلك المعتقدات الدينية التي يروج لها أحد مذاهب الفقه المقبولة رسميا.

بيد أن أنصار هذا التفسير في قولهم: لأن أغلب عوام الناس يمالئون الحكومات أينما كانت ويخافون أن يعتنقوا مذهبا لا ترضاه، فهربوا من الاعتزال إلى من يهاجم الاعتزال (زمن المتوكل العباسي)[(٣)]، قولًا فيه بعض المبالغة.

صحيح أن المذاهب السنية، قد قيض لها أن تنعم بدعم المتوكل العباسي الذي بالغ الخلق بالثناء عليه والتعظيم له حتى قال قائلهم: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر

---

(١) ينظر في هذه الأقوال:

هاشم معروف الحسني. م س.ص٩٦.

(٢) احمد أمين. ظهر الإسلام. ج١. م.س.ص٩٦-٩٧.

(٣) المصدر أعلاه ص٦٦.

الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في إحياء السنة»[1].

كما حظي المذهب الأشعري بدعم نظام الملك (الأشعري) في ظل الدولة السلجوقية - منذ منتصف القرن الخامس الهجري - ودعمه كذلك مهدي الموحدين (ابن تومرت الأشعري) والأيوبيون في مصر والشام والدولة الغزنوية[2].

بيد أنه من الخطأ تماما الظن - كما يؤكد الدكتور أحمد صبحي[3] - أن مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته، وأن ذلك مما يسر له الانتصار والانتشار.

كذلك من الخطأ الظن أن مذهب المعتزلة قد مال إلى التدهور والانحدار منذ أن تألبت عليه الدولة، وإنما صادف للمذهب الأشعري ما تصادفه كثير من الأفكار من اضطهاد وتنكيل، كالحنق الذي سببه الوزير المعتزلي الحنفي (أبو جعفر منصور الكندري) للأشاعرة في ظل سلطة طغرلبك السلجوقي الذي كان يناصر أهل السنة، حتى لُعن أبو الحسن الأشعري ومذهبه على المنابر عام ٤٣٦هـ وحتى عام ٤٥٦هـ، ولم يكن ذلك وقفا على خراسان وإنما تجاوزها إلى الشام والعراق[4].

وما زلنا نكرر الرأي - كالدكتور أحمد صبحي[5] - أن اضطهاد السلطة لا يؤدي إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها من ناحية. ومن ناحية أخرى لا تفرض الآراء من فوق - من سلطة الدولة - وإنما هي كالبذور تنبت من أسفل إلى أعلى. ومذهبا (الشيعة والخوارج) مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة لهما، بينما خلق

---

(١) السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ج١. م.س.ص٢١٥.

(٢) ينظر في تاريخ هذه الدول:

د. حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي. ج٤. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٧. ص٢١٤، ٢١٩ وما بعدها.

(٣) د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٩.

(٤) ينظر في هذه المحنة الأشعرية: السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. ص٣٦٩. ج٤.ص٢٣٤.

(٥) د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٩.

القرآن مظهر لفكرة ماتت في المهد لأنها مفروضة من الدولة. فليس من عوامل انتشار مذهب الأشاعرة - إذن - تأييد الدولة له - حسبما يرى الأستاذ أحمد أمين والحسني وغيرهما - وإنما يمكن أن يكون لرعاية الدولة أثره بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه. كما هي رعاية الوزير الأشعري (نظام الملك) وزير الحاكم السلجوقي ألب أرسلان منذ منتصف القرن الخامس الهجري، إذ أسس هذا الوزير معاهد للعلم كانت تدرس وتخرج علماء على المذهب الأشعري؛ تدعيما لعقيدة أهل السنة وأشهرها المدرسة النظامية ببغداد[1].

بيد أن هذا العامل، لا يصلح لوحده أن يكون تفسيرا لهذا التحول. فتقبل الحكام لتبني مذهب فقهي من دون بقية المذاهب لأن يكون مذهبا رسميا يدخل في باب الموقف الدفاعي عن شرعية الوجود، عندما يجد الحكام في منطلقات هذا المذهب ما يتوائم وتفكيرهم الديني والسياسي. وبالتالي فإن حاجة الدولة إلى الفقهاء ستكون - عندئذ - أكثر إلحاحاً[2].

وإذا ما أضفنا، أن تأكيد الأشاعرة في إعتقاداتهم على وجوب النصيحة لأولي الأمر والدعاء لهم بالتوفيق، وسكوتهم عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بصيغته العنيفة - كما سنلاحظ ذلك لاحقاً -، والذي من الممكن أن يستخدمه المعارضون - أو حتى مجرد المصلحون - استخداماً سياسياً مشكوكاً فيه من أجل سلامة الدولة وهنأتها.

يمكن القول، أن هذه الاعتقادات - كما نبَّهنا إلى ذلك الأستاذ لاوست - [3] هو ما يعني دعوة الفقهاء السنيين - لاسيما الأشاعرة - إلى الإلتفاف حول الحاكم الشرعي.

وتلك هي دلالة السياسة التي خطط لها الحكام العباسيون. وهي في إعتقادنا

---

(١) ينظر: دومينيك وجانين سورديل. م.س.ص١٥٠-١٥١.

(٢) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٥٨.

(3) Henri Laoust – La Pensee et l›actiques Politiques d›Almawardi Librairie Geuthner – Paris 1968. P. 72.

- كما يقول الدكتور سعيد بنسعيد[1] - نقطة الإلتفاف بين البحث السياسي السني (الأشعري) عن معنى الدولة الإسلامية، وبين بحث الحكام العباسيين عن صيغة مناسبة للحكم.

وهذه ليست تعني أن الدولة هي التي خلقت هذا المعتقد، وإنما، هذا المعتقد هو الذي وظفته الدولة لصالحها. والأمر بين هذا وذاك مختلف وكبير.

وإننا لا نميل - علمياً - إلى التفسيرات الأحادية للأحداث، وبالأخص تلك التي تتعلق بظهور الأفكار والعقائد وانتشارها - سواء كانت تفسيرات ميتافيزيقية أو دينية، سياسية أو اجتماعية، نفسية أو تاريخية.

فرُبَّ سائل يسأل: إذا كانت كل هذه الأسباب لا تقنع الباحث، وليس من السهل تصديقها، فما هي الأسباب الحقيقية والقوية، في الوقت نفسه التي دفعت الأشعري إلى هذا التحول - إذا -؟!.

وإننا إذ نؤكد هنا القول: لما كانت الأفكار لا تولد من فراغ، والفراغ لا وجود له في الواقع الاجتماعي لان الواقع الاجتماعي؛ مليء بالقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، التي تشكل قوانين تدفع باتجاه ولادة الأفكار[2]. ولما كان لتطور الأفكار مسار تحكمه قوانين، فلا يَحدُث الفكر - إذن - بتلقائية أو ينشأ عفواً، أو يظهر عبثاً. فالمصادفة قول نستر به جهلنا بالعِلِّية - كما يُقال -، لهذا فإن الفكر إنعكاس للواقع، بمقدار ما يعكس هذا الواقع فإنه سيمارس تأثيره عليه.

ونظرة فاحصة، متعمقة، للظروف السياسية والملابسات التاريخية التي رافقت نشوء المدرسة الأشعرية، أبان النصف الثاني من القرن الهجري، التي هي بلا شك لها تأثير، وإن لم تكن لها السبب المباشر الرئيس فيما نحن بصدده - يقودنا للقول: إن روح

---

(١) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٤٩.

(٢) ينظر: بحثنا: (بنية النظام السياسي: دراسة في علم الاجتماع السياسي). مجلة العلوم الاجتماعية. الجمعية العراقية للعلوم الاجتماعية. عدد١٤، ١٥ لسنة ٢٠٠٠. ص٢٧١.

العصر الذي عاش فيه الأشعري وترعرع، والذي شكل بيئة سياسية وفكرية عُدت مهداً وجذوراً تاريخية وُلدت فيها هذه المدرسة.

هذا العصر كان يعاني من توتر عنيف بين الفرق الإسلامية بلغ ذروته في نهاية القرن، فكان بحق عصر المحن[1]*.

وكان العراق، موطن الأشعرية - بيت الفتن - كما قال الحجاج بن يوسف الثقفي يصفه به من قبل[2].

---

(١) (*) من أشهر هذه المحن وأكثرها فتنة:

محنة خلق القرآن (محنة الإمام احمد) عام (٢١٦هـ)، وهي محنة الحنابلة من قبل المعتزلة والتي انتهت بحكم المتوكل عام ٢٢٣هـ.

محنة البدع (محنة ابن أبي داؤود) عام (٢٣٧هـ)، وهي محنة المعتزلة من قبل الحنابلة أيام حكم المتوكل.

محنة غلام الخليل عام (٢٦٢هـ)، وهي محنة الصوفية من قبل الحنابلة، والتي انتهت بقتل الحلاج عام ٣٠٩هـ.

محنة براثا عام (٣١٣هـ)، وهي محنة الشيعة من قبل أهل السنة.

محنة البربهاري عام (٣٢٣هـ)، وهي محنة الحنابلة من قبل الأشاعرة.

محنة عاشوراء عام (٣٥٠هـ)، وهي محنة الشيعة من قبل أهل السنة.

محنة الجهر بالبسملة، وهي محنة الأشاعرة من قبل الحنابلة أيام الوزير ابن يوسف.

محنة معاوية خال المؤمنين عام (٣٦٢هـ) - في مصر -، وهي محنة أهل السنة من قبل الشيعة.

محنة القشيري والجويني عام (٤٣٦هـ)، وهي محنة الأشاعرة من قبل المعتزلة والتي انتهت عام٤٥٦هـ زمن نظام الملك.

محنة المعتزلة والشيعة من قبل الأشاعرة عام (٤٠٨هـ)، أيام القادر بالله العباسي / سبكتكين.

للمزيد ينظر: ابن الجوزي / أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. ج٨. مطبعة دار المعارف العثمانية. حيدر آباد الدكن. ١٣٥٨هـ. ص١٦٣.

ابن الأثير / عز الدين أبو الحسن علي ابن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري. الكامل في التاريخ. تحقيق: عبد الوهاب النجار. إدارة الطباعة المنبرية. ١٣٥٧هـ. ج٧. ص٣٢٢ و ج٨. ص٦٣، ٧٢ و ٢٠٣ وج٩. ص٢٨٣.

(٢) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٤٢.

واننا إذ نقول، إن هذه المحن والفتن جميعاً أمرٌ يُؤسف له في هذا الصراع الدائر بين المسلمين.

بيد إننا نشير إلى أن المحن تُولِّد الاستقطاب، وأن حدة الاستقطاب تؤثر في تفجير الطاقات الفكرية الكامنة عند مذاهب الإسلاميين.

وهذا يقود إلى حدوث نتيجتين اثنتين:

الأولى: أن كل مذهب من المذاهب المتصارعة سيقدم ذروة أفكاره وأنبغ علمائه ومفكريه، باتجاه الرد على المذهب الخصم ومحاولة تقليد معتقداته في الوقت الذي يقدم ذروة دفاعاته عن صحة عقيدته. إذ الاستقطاب يقتضي إثبات الذات إزاء سائر الذوات، وهذا ما يوصل الفكر إلى ذروة صورته المبدعة.

الثانية: بروز مذهب مقتصد هو إلى الإعتدال أقرب. ذلك أن الفضيلة – كما يقول الإمام الغزالي[1] – وسط بين رذيلتي الإفراط والتفريط.

وهذا ما حصل فعلاً في الصراع الدائر أبان نهاية القرن الثالث الهجري بين أهل العقل (المعتزلة) وأهل النقل (الحنابلة)؛ لينتج لنا هذا العصر ليس ولادة هذا الموقف الوسط ممثلا في المدرسة الأشعرية فحسب، وإنما عُدت الحضارة الإسلامية فيه في عصرها الذهبي[2].

لهذا كان الحق مع من قال: أن هذا القرن كان – بحق – قرن المتناقضات (عصر المحن والفتن) و(عصر الحضارة الإسلامية)[3]، فهذان؛ النقيضان يشكلان المقدمة والنتيجة لهذا الاستقطاب.

وطبقاً لهذا التحليل، فإن جميع هذه التفسيرات الأحادية لا تجد عندنا إلا مكاناً جزئياً – ربما – سيكون صحيحاً في بعض منطلقاته؛ لكنها تبقى قاصرة عن تفسير

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. احياء علوم الدين.

(٢) ينظر: دومينيك وجانين سورديل. م.س.ص٥.

(٣) ينظر: أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٨.

الحدث إلا تفسيراً تجزيئياً دون أن تجتمع لتشكل تفسيراً كلياً يدخل ضمن ما يمكن أن نسميه بـ(التفسير المركب) الذي مفاده: أن هناك أسباباً ذاتية تعود إلى طبيعة شخصية الأشعري وثقافته الذاتية نفسها من جهة، وطبيعة الفكر الاعتزالي الذي انتسب إليه من جهة أخرى.

وأسباب موضوعية، عائدة إلى طبيعة العصر الذي وُلد وعاش وترعرع فيه من ناحية، وطبيعة المذاهب والفرق الإسلامية التي عاصرها من ناحية أخرى.

وهذه العوامل الذاتية والموضوعية التي كانت أسباب مجتمعة تعود لها نشأة الأشعرية هي في تركيبها تبقى أصولاً عربية - إسلامية، لا يمكن ردها إطلاقاً - إلى أصول أجنبية - كما هو شأن نشأة بعض الفرق الإسلامية.

فلقد كان الأشاعرة ملتزمين بالعقيدة الإسلامية وما أفادوا من الفلسفة اليونانية كرفقائهم المعتزلة -(الا الفخر الرازي)-، إلا ما صاغوه صياغة جديدة تتلائم والفكر الإسلامي.

من كل ما تقدم، نستطيع تفسير تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة بقولنا: لقد كان أبو الحسن - كما يظهر لنا من ترجمته[1] - رجلا ألمعياً ذا نظر ثاقب وذكي، وكان جدلاً قوي الحجة كما كان معروفاً بالصلاح والتقوى وحسن المنظر. ولا شك أن كفائته الشخصية هذه كانت أكبر بكثير من تلك التي كانت لأعظم الفقهاء شأناً، متى نظرنا إلى هذا الأمر من زاوية الفترة التي وَجد فيها، مما لفت الأنظار وجذب نفوس الناس إليه ووجدوا فيه الشخص الذي يلقون حملهم عليه إذا عدلوا عن الاعتدال، وخاصة أن الناس قد ملوا المحن التي شهدوها أو سمعوا بها - كما أسلفنا القول -.

في الوقت الذي أدرك أبو الحسن إنه إزاء اتجاهين كبيرين لكل منهما أنصاره ومؤيدوه (المعتزلة والحنابلة)، أدرك - أيضاً - أن المركب الذي يتعين عليه يجب ان

---

(١) ينظر: ابن خلكان. وفات الأعيان. مادة الأشعري رقم ٤٠٢.

ابن عساكر. تبين كذب المفتري. م.س.ص١٣٦.

يؤدي به إلى كسب أنصار الإتجاهين، لاسيما أن الناس قد كرهوا هذه الطائفة التي سببت لهم كل هذه المشاكل (ونعني بها المعتزلة) وأخذ كثير منهم يأزر من يجابههم.

وقد قاد إدراك أبي الحسن هذا للظروف الموضوعية تلك إلى أن سر قوته يكمن في اللجوء إلى المواقف المقتصد بينهما، وإلى إتباع سياسة يتجلى فيها، في صورة المصلح الديني المرتد عن أفكاره الإعتزالية السابقة، والمؤيد لأفكار خصمهم التقليدي اللدود (ابن حنبل)، هذا الفقيه الصابر الذي نال من محنتهم الكثير وهو لا يردد الا قولته الشهيرة: «أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله ﷺ أقول به»[1]، فنال ثقة الفقهاء ورجال الحديث حتى أضحى بحق إمام الفقهاء والمحدثين، وحاز على عاطفة الجمهور فعدوه زعيمهم الروحي.

ويبدو أن موقف الأشعري هذا، لم يكن موقفاً تكتيكياً، كما رأى ذلك بعض أصحاب التفسيرات الأحادية، ففسروا إعلانه التمسك بمنهج السلف (مذهب احمد) - في المرحلة الأولى من تحوله - وكأنه موقف انتهازي.

والحقيقة في مثل هذه المواقف - كما يرى السايكولوجيون - أن عمل النفس بكيفية أنا شعورية تتلازم معها وتتفاعل أنا لا شعورية أخرى تدفعها باتجاه إتخاذ موقف، لا يمكن في كل الأحوال، أن يكون من نتائج فعل الشعور كلياً، بدليل تلك الأحلام الصادقة المخبرة بهذا الموقف، والتي هي في الحقيقة، تراكمات سبق وان خزنها العقل في اللاشعور، حتى أضحت كالبركان الخامد الذي لا نراه إلا أن يلفظ حممه فجأة وربما بلا مقدمات، عندما تتهيأ ظروف الإنفجار.

وهي عند الأشعري، كانت، تلك المناظرات التي لم يتمكن العلماء زعماء المعتزلة وأساتذته الإجابة على أسئلتها الحائرة.

فطبيعة الأشعري الشخصية - كما تبدو لنا - هي من هذا النوع من الشخصيات، حيث أن الظن الذي تولد لديه من خلال المناظرات التي أجراها مع أستاذه الجبائي قد

---

(١) ينظر: ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل. م.س.ص٥٦.

تحول إلى يقين إثر اعتكافه هذه الفترة التي تعد كافية لموازنة الأدلة، فهي فترة نقاهة انتفض في نهايتها صحيحاً معافى عندما جاءه الدواء الشافي (الرؤيا النبوية المخبرة) فارتقى منبراً أمام الناس في المسجد معلناً عن أفكاره الجديدة. فكان هذا الإعلان الذي عده البعض من أصحاب التفسيرات الأحادية تحولاً مفاجئاً كالبركان الذي لفظ حممه بعد أن تهيأت له ظروف الإنفجار، لاسيما أن سن الأربعين التي تعد سن نضوج يميل الإنسان فيها إلى الاعتدال بعد حدة استقطاب في فترة الشباب – كما يقول علماء النفس –.

وطبقاً لهذا نقول: إن التحول في مسار الفكر من الاستقطاب إلى الإعتدال، إنما هو أمر حتمي يقتضيه مسار القيم والأفكار – تاريخياً ومنطقياً ونفسياً –.

لهذا ليس مصادفة أن تنشأ مذاهب ثلاثة معاصرة – كما أسلفنا – كلها تنشد الحلول الوسطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة، أو بكلمة أدق بين النقل والعقل. ومن نازل عدواً عظيماً فهو مربوط به مقيد بشروطه – كما يقول زهدي جار الله[1] –.

لهذا كان قول دومينيك وجانين سورديل[2] أن اعتماد موقف وسط بين الاعتزال والحنبلية عند الأشعري، هو القول بعقائد الثاني والالتزام بطرائق الأول، قولاً صحيحاً.

وهذا ما يفسر سر هذه الوسطية عند الأشاعرة كما يُفسر سر هذا التحول عند الأشعري.

(١) زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٤٤.

(٢) دومينيك وجانين سورديل. م.س.ص١٤٩.

المبحث الثالث

الجذور التاريخية وتطور المدرسة الأشعرية

لقد لاحظنا أن روح العصر، الذي وُلدت فيه المدرسة الأشعرية، كان عاملا من بين العوامل الموضوعية التي ليس بتفاعلها مع العوامل الذاتية، يعود لها أصل النشأة فحسب. إنما طبعت بخصائصها، خصائص الفكر الأشعري - أيضاً -. حتى شكلت خصائص هذا العصر وسماته جذورا تاريخية (سياسية وفكرية) لهذا الفكر، ميَّزته بها عن غيره من الأفكار. بدليل أن تطور هذه الجذور في مراحل تاريخية لاحقة شكل بدوره تطوراً للمدرسة الأشعرية، وسباتها - إن لم نقل انحسارها - شكل سباتاً لها.

وطبقاً لهذا، فإن الحديث عن الفكر السياسي الأشعري، وصِلته بالظرف التاريخي الذي تتحد فيه كافة الأبعاد التي يأخذ بها ذلك الفكر مساراته، هو بالضرورة حديث عن الملامح الكبرى للنظرية السياسية الأشعرية[1]، (أو بكلمة أدق نظرية السلطة عند الأشاعرة).

ومع كوننا نعتبر أن الفكر السياسي الأشعري مرحلة جديدة من مراحل تطور الدولة العربية - الإسلامية (أو بكلمة أدق تطور الدولة العباسية). لهذا فنحن مطالبون، هنا، بحسب هذا المنظور الذي نأخذ به، برسم لوحة تقريبية للظرف التاريخي الخاص الذي مر به تطور هذا الفكر. نجتهد فيه - قدر الإمكان في توضيح ما يقدمه لنا المؤرخون غامضا - لاسيما في البحث عن الصلة بين تطور الفكر الأشعري وبين تطور هذه البيئة التاريخية[2]. ولما كان التاريخ السياسي، ولاسيما تلك المرحلة الخاصة بعصر

---

(١) ينظر: د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٤٠ وما بعدها.

(٢) ولنا نصيرٌ في منهج الدكتور سعيد بن سعيد في معالجة الإطار التاريخي، كبيئة سياسية لها تأثيراتها في مسارات الفكر.

ينظر: نفس المصدر ص٤٠-٤٣.

تاريخي متكامل كالعصر العباسي، هي حلقات متصلة بعضها ببعض، فإن قطع أي حلقة من هذه الحلقات سوف لن يجعل بنية السلسلة الا ناقصاً ومشوهاً.

والناظر للأسلوب السياسي الأول(١)* الذي اتبعه العباسيون في الكيفية التي حضروا بها للدعوة العباسية (١٠٠هـ)، والثورة التي أدت إلى الإطاحة بالحكم الأموي (١٣٢هـ)، بعد التمكين الدقيق من استقطاب التذمر الشديد الذي خلفه ذلك الحكم عند الجماعات والفرق الإسلامية المختلفة. ستوقع الباحث في الوهم، عندما يعتقد، أن المعتزلة – وزعيمهم واصل – كانوا يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية – كما يقول المستشرق نيبرج، ومن شايعه في كل الدراسات التي تشير إلى هذه القضية حتى الآن(٢) –. ومذهب المعتزلة لهذا، كان المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية(٣).

---

(١) (*) من المعروف أن الدعوة العباسية كانت، حتى انهيار الدولة الأموية سنة ١٣٢هـ تتم باسم الهاشميين (باسم آل محمد) لا باسم العلويين أو العباسيين. ولقد كان رؤوس هذه الدعوة مستورين، أما قادتها العلنيين فأحدهم يسمى (أمين آل محمد) (وهو أبو مسلم الخراساني) والثاني يسمى (وزير آل محمد) (وهو أبو سلمى حفص بن سليمان الخلال الهمذاني) وكانت الدعوة تتم لحساب (الرضى من آل محمد). والرسالة التي بعث بها (محمد بن عبد الله ذو النفس الزكية) إلى (المنصور العباسي) في فترة حكمه والتي يقول بها: «ان الحق حقنا وإنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتها». إذا ما أضفناها مع قول المعتزلة: إن السفاح والمنصور كانا معتزليين وبايعا النفس الزكية بالإمامة والثورة معه، من اجل إسقاط الأمويين، سيعطينا فكرة عن هذا الأسلوب السياسي العريض الذي اتبعه قادة الدعوة العباسية في تجنيد كل الجماعات الإسلامية من أجل إسقاط الدولة الأموية ومن ثم الاستئثار بها دونهم. ينظر:

الطبري / محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك (الشهير بتاريخ الطبري). ج. ط٢. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٨. ص٥٤٧-٥٤٩.

(٢) د. نيبرج. دائرة المعارف الإسلامية. مادة (المعتزلة) نقلًا عن: د. محمد عمارة. الاسلام وفلسفة الحكم م.س.ص٥٤٤.

(٣) ينظر: في هذه الدعوى والردود عليها كل من:

د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٥٤٤ وما بعدها، زهدي حسن جار الله. المعتزلة. م.س.ص١٦٠ وما بعدها.

أو يعتقد أن الدعوة التي كانت تناهض الدولة الأموية باسم الهاشميين، كانت دعوة شيعية، (وإن كانت من نمط عباسي)(1).

فالمعروف أن المعتزلة والشيعة على حد سواء كانوا من بين المُضطهدين في العصر العباسي(2)، ما خلا بعض فترة(3)*.

ذلك أن تحالف المعتزلة والشيعة في ثورتهم الزيدية وعقدهما - معاً - لمحمد بن عبد الله بن الحسن (الملقب بالنفس الزكية) بالإمامة كانت أسباباً كافية لتقويم موقفهم من هذه الدولة.

حتى أضحى القول، إن الخطة البارزة في تاريخ الحكم العباسي كإستراتيجية إدارية - سياسية قضت بمحاربة الحركة العقلانية (سواء للتيار العقلاني من الناحية الفكرية «المتمثل بالمعتزلة» أو للمبادئ الزيدية من الناحية السياسية)(4) (المتمثل بالشيعة).

ويبدو أن الحركة العباسية التي كانت سبيل الثورة لتغيير السلطة الأموية، كانت قاعدتها عريضة وقيادتها تشهد وجود تيارين(5) هما:

---

(1) ينظر في هذه الدعاوى:

احمد أمين. ضحى الإسلام. ج٤. م.س.ص٢٩١ وما بعدها.

(2) ينظر في هذا الاضطهاد:

ابن الجوزي. المنتظم. م.س. السنوات: ٤٠٧هـ، ٤٠٨هـ، ٤٢٠ هـ ٤٢٢ هـ ٤٧٤ هـ.

ابن كثير. عماد الدين أبي الفداء. البداية والنهاية في التاريخ. مطبعة السعادة. مصر. (بلا ت). السنوات: ٤٠٦ هـ، ٤٠٨ هـ، ٤١٣ هـ، ٤٢١ هـ، ٤٢٢ هـ، ٤٣٢ هـ ٤٣٩ هـ ٤٤٠ هـ ٤٤٣ هـ، ٤٤٤ هـ، ٤٤٥ هـ.

(3) (*) وهي فترة حكم (المأمون والمعتصم والواثق). حتى عدت هذه المرحلة من العصر العباسي الأول، عصرا معتزلياً. بيد انه حتى في هذه المرحلة فإن جناحهم البغدادي (أي شيعة المعتزلة) كان مضطهدا. ينظر في أدلة هذه الاضطهاد:

د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٥٧٤ وما بعدها.

(4) ينظر: د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٥٢.

(5) ينظر في هذه المعلومات: تاريخ الطبري. م.س. ج٦. (أحداث سنة ١٠٠هـ). ص٥٦٥ و ج٧. (أحداث سنة ١٣٢هـ). ص٤٢٣هـ.

تيار شيعي عباسي (راوندي) يتزعمه أبو مسلم الخراساني الملقب بـ(أمين آل محمد)، والمواريث السياسية (الفارسية) لهذا التيار تجعله يميل إلى مبدأ توارث الحكم.

وتيار شيعي هاشمي (زيدي) (أي شيعة المعتزلة) يتزعمه أبو سلمه الخلال الملقب بـ(وزير آل محمد)، والمواريث الفكرية (الاعتزالية) لهذا التيار تجعله يميل إلى مبدأ الشورى في الحكم. وكل تيار - على ما يبدو - يحاول الاستئثار بالخلافة.

وقادة الدعوة العباسية (السفاح والمنصور) اللّذان كانًا يعملّان تحت شعار (الرضى من آل محمد) يبدو أنهم لأمور تكتيكية كانوا على علم بهذا الاستئثار وهم بدورهم، كانوا يخططون لإجهاضه والاستئثار به دونهما.

ذلك أن الحديث عن أئمة علويين أو أئمة عباسيين في تلك الفترة هي دعاوى اخُترعت بعد ذلك لتبرير استئثار العباسيين بالحكم، وتبرير معارضة العلويين لهذا الاستئثار. بدليل تدبير مؤامرة اغتيال أبي سلمه (وزير آل محمد) الذي كان يرى أن الأمر يجب أن يصير إلى الإمام الذي بايعته المعتزلة -(ونعني به: ذو النفس الزكية)- من قبل أبي مسلم (أمين آل محمد)، الذي كان يرى أن الإمامة وراثة في ولد العباس، ومن ثم التخلص من هذا الأخير وأنصاره (١٣٧هـ) في زمن المنصور - لاحقاً -، وبنفس الطريقة التي تم فيها التخلص من أخلافهم البرامكة (١٨٨هـ) زمن الرشيد.

إن هذه الأحداث، على ما يبدو - لأمور تكتيكية - كان يرافقها فترة انفراج مؤقتة مع المعتزلة وتخفيف ما فُرض على فكرها ونشاطها من قيود، من جهة[1]. وتشدد على الحركة السياسية الموالية لها (ونعني بها الشيعة الزيدية)[2]، من جهة أخرى. مع إبقاء المخطر قائما على شقيقتها (الشيعة الإمامية) مع هذا وذلك. إن سعي العباسيين إلى

---

(١) كالانفراج في فترة حكم المنصور، وحتى عام ١٤٤هـ. وفترة حكم الرشيد ١٨٣هـ عام ٢٠٢هـ.
ينظر في تفاصيل هذا الانفراج:
عيون الأخبار. ج١. ص٢٠٩.

(٢) كالاضطهاد في فترة حكم المنصور عام ١٤٥هـ (ثورة النفس الزكية) وفترات مختلفة من حكم الرشيد. ينظر في التفاصيل ذلك: تاريخ بغداد. ج٧. ص٦٤.

البحث في كل مرة عن صيغة مناسبة تُمكّنهم من الحفاظ على وجودهم السياسي، جاء متساوقا وهذا الأسلوب المتذبذب في تقريب فئات فارسية يُشَكّ في إسلامها (ونعني بهم الشيعة الراوندية) مرة. أو في التأثير على عواطف الشيعة العلوية والإفادة منهم في الدعوة السرية (ونعني بهم شيعة المعتزلة) مرة أخرى[1]. والذي كان له أثره بعد وصولهم إلى الحكم، ذلك أنه ليس في مقدور أي تنظيم سياسي في الإسلام أن يحتوي كل هذه العناصر المتناقضة وأن يمتلك خاصة القدرة على تحريكها لصالحها.

وطبقا لهذا، فإن الباحث سيكتشف بلا أدنى صعوبة السبب الذي دعا العباسيون غداة وصولهم إلى الحكم أن يتحولوا إلى أسلوب سياسي آخر وجدوا أنفسهم - ربما - أمام ضرورة التخلص السريع من كل الأجنحة التي تشكل عرقلة في سبيل استئثارهم بالحكم، من ناحية[2].

ومن الناحية الثانية، أن يفتشوا عن تيار ديني - ربما - يكون بعيدا في اتجاهاته الفكرية، عن المعارضة، لاسيما تلك المعارضة التي تتخذ من أسلوب العنف وسيلة للثورة وإسقاط الحكم العباسي، فلم يجدوا الا التيار السني.

لهذا كانت محاولات معظم الخلفاء العباسيين، من تقريب الفقهاء السنيين والأخذ بنصائحهم. ولعل الأهمية التي اكتسبتها نصائح الإمام الحنفي أبي يوسف إلى الرشيد[3]، قد تبلورت بشكل واضح عند الفقهاء الأشاعرة[4]*، حتى وجد القادر العباسي في

---

(١) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٥.

(٢) نفس المصدر. ص٥١-٥٢.

(٣) والمذكورة في مقدمة كتاب الخراج، والتي اعتمدها الخلفاء العباسيين في محاربتهم للمعتزلة. ينظر: القاضي أبو يوسف. كتاب الخراج. المطبعة السلفية. القاهرة. ط٤. ١٣٩٢هـ. ص٤ وما بعدها.

(٤) (*) ذلك ان تحليل الأشاعرة لأسباب الفساد الذي يلحق بأحوال الدولة في كتب النصائح المراد منه في الواقع، وضع مقدمات عامة وقوانين للحكام العباسيين لدرء الصدع الذي يصيب جسم الدولة العباسية. ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي ابن محمد. نصائح الملوك. تحقيق: محمد جاسم الحديثي. دار الشؤون الثقافية بغداد. ١٩٨٦. ص٦٣ وما بعدها.

نصائح الماوردي ما يوحي له بتسجيل إعلان رسمي للأمة (الاعتقاد القادري)[(١)]**.

وهذا حال المستظهر بالله مع الغزالي في (المستظهري)[(٢)]***، و(النظامي)[(٣)*.(٤)] للجويني مع نظام الملك والسلطان السلجوقي (ألب ارسلان).

وطبقا لهذه الحقيقة، فإن الباحث المنصف يمكن أن يطمئن – من منظار النمو والإزدهار وكثرة الإعلام والأتباع – للقول: إذا ما كان العصر العباسي الأول – لاسيما عصر (المأمون، المعتصم، الواثق) – عصرا معتزلياً. فإن العصر العباسي الثاني، كان – بحق – عصرا سنيا بل وسنيا أشعرياً –.

ذلك أن الأشاعرة، بانتقاداتهم وردودهم الفكرية على الفرق الإسلامية، لاسيما تلك الفرق التي كانت مناوئة للحكم العباسي، قد وفرت البيئة الفقهية لإضفاء الشرعية على الدولة العباسية وواقعها السياسي الذي لم يكن كذلك في أغلب الأحيان.

والتاريخ السياسي للأشاعرة – خاصة – رغم أنه قد مر مع الدولة العباسية بمراحل متذبذبة بين تأييد ومناصرة كالتي حصلت لهم في العصر العباسي الثاني (عصر الأتراك) و(العصر السلجوقي)، قد تصل في أحيان ذروتها إلى قمة عزهم – كفترة الوزير نظام الملك السلجوقي –. وبين حنق وعداوة ربما تصل إلى حد المحنة – كما حصل فترة الوزير السلجوقي، المعتزلي (الكندري) –.

---

(١) (**) انه في الحقيقة، بيان يتضمن عقيدة أهل السنة والجماعة ألف له الإمام الماوردي، يلزم فيه القادر بالله العباسي، الأمة بالسير وفقه، وينذر الذين يتبنون معتقدات خلافه، بأنهم فرق ضلالة يعرضون أنفسهم بها للحساب. ينظر في هذا الاعتقاد:

د. سعيد بنسعيد. م.س.ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) (***) هو بيان شبيه إلى الاعتقاد السالف، لكنه كان يتضمن على الباطنية (الشيعة الإسماعيلية) الذين ازداد خطرهم بفعل الدولة الفاطمية زمن المستظهر بالله العباسي، فطلب من الغزالي، هذا المؤلف الذي ضحى اعتقادا مستظهريا. ينظر في هذا الاعتقاد: خليل مخيف. م.س.ص.

(٣) (*.٤) لقد ألف الجويني كتابه المسمى (النظامي) في حث نظام الملك ومناصروه السلاجقة في المدرسة المؤمنية. ينظر: د. جابر حبيب جابر. إشكالية القوة والشرعية في الفكر السياسي للجويني. بحث غير منشور مقدم إلى كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد. ١٩٩٨. ص٣.

ناهيك عن فترة الحكم البويهي (الشيعي) التي أدت بهم إلى المطاردة. ذلك «أن الرفض والاعتزال - كما يقول الحافظ الذهبي[1] - تصادقا من حدود سنة (٣٧٠هـ) وتواخيا»، حتى أضحى لهم شوكة في زمن بني بويه - كما يقول ابن القيم[2] -.

نقول: رغم ذلك كله، فإنه يمكن الاطمئنان للقول: أن القضية العباسية، لاسيما في العصر العباسي الثاني، في معظم فتراتها كان قضية أشعرية.

وطبقاً لهذا يمكن تقسيم تاريخ الحركة الأشعرية وفقا للمراحل الآتية:

أولا - مرحلة الولادة والنمو:

وهي المرحلة التي بدأت مع نشأة الأشاعرة (٣٠٣هـ) في العصر العباسي الثاني[3]*، وحتى نهاية العصر البويهي (٤٤٧هـ).

---

(١) الحافظ الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. ج٢. مطبعة الخانجي. القاهرة. ١٣٨٢هـ. ص٢٣٥.

(٢) ابن القيم الجوزية. الصواعق المراسلة. ج٢. تحقيق: د. علي محمد الدخيل الله. دار العاصمة. الرياض. ١٤٠٨هـ. ص٨٣.

(٣) (*) لقد سادت عند اغلب المؤرخين - كالدكتور حسن إبراهيم حسن - الرأي في تقسيم تاريخ الدولة العباسية إلى عصرين: يكون العصر العباسي الأول، الذي يبدأ مع تطور الدولة منذ السفاح حتى انتهاء حكم الواثق، ليبدأ العصر العباسي الثاني مع حكم المتوكل وحتى سقوط الدولة على يد المغول عام ٦٥٦هـ. بيد إننا نرى - رأي بعض المؤرخين - القائلين: ان الأدوار التي مرت بها الدولة العباسية تنقسم إلى: العصر العباسي الأول (العصر الذهبي): والذي يبدأ مع تشكيل الدولة العباسية (السفاح) عام ١٣٢هـ وحتى وفاة الواثق عام ٢٣٢هـ.

العصر العباسي الثاني (عصر الأتراك): والذي يبدأ بخلافة المتوكل عام ٢٣٢هـ وينتهي بعد مائة عام تقريبا في عهد المستكفي بالله عام ٣٣٤هـ، وقد تولى الخلافة فيه اثنا عشر خليفة انتهى ثمانية منهم بالقتل أو الخلع على يد العناصر التركية.

العصر العباسي الثالث (العصر البويهي): الذي يبدأ بخلافة المطيع لله عام ٣٣٤هـ وينتهي عام ٤٤٧هـ خلال عهد الخليفة القائم بأمر الله، وقد اشتهر هذا العصر بالفتن الطائفية بين السنة والشيعة.

العصر العباسي الرابع (العصر السلجوقي): والذي يبدأ عام ٤٤٧هـ بخلافة القائم بأمر الله وحتى سقوط بغداد على يد المغول عام ٦٥٦هـ لتنتهي بانتهاء الخلافة العباسية.

ينظر: د. حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج٣. م.س. ص٢ وما بعدها.

وليس تكرارا القول، أن المعتزلة لما تمادوا في اضطهادهم المحدثين في المرحلة المعتزلية من الدولة العباسية (المأمون، المعتصم، الواثق) -إن جاز لنا التعبير - ووسعوا الصدع بينهم وبين أهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره. فإنهم لم يعطوا أعداءهم التقليديين (الحنابلة) سلاحا يقاومونهم به فحسب، ليتعرض المعتزلة بأثره - فيما بعد - (زمن المتوكل) للمحنة. وإنما أدى إلى انبعاث حركة رجعية متزمتة من رقادها، لم يقتصر ضررها على مهاجمة الفلاسفة والمتكلمين فقط وإنما التنطع في مقالات متطرفة[1]، من ناحية.

وفي ظهور هذا الإنقلاب الفكري الأشعري عليهم عندما أدرك أبو الحسن ببصيرته النافذة أن الاعتزال صائر إلى الزوال لا محالة، من ناحية أخرى.

وإذا ما أردنا مناصرة قول - زهدي حسن جار الله[2] - أن الغلطة الفاحشة التي ارتكبتها المعتزلة بإعلانهم المحنة عندما أرادوا ان يحققوا بالإكراه ما لا يتحقق بالإقناع - فأخذ المستقبل بعد الحركة الرجعية يلوح سيئاً قاتماً.

وكان يبدو أن العناصر الرجعية ستدوس كل ما عداها فأزعجت هذه الحقيقة المروعة كل من المتوكل والأشعري وأقضت مضجعهما فتقدما للعمل - دونما اتفاق قصدي بالتأكيد[3]* -.

---

(١) لقد ظهرت حركتان مغاليتان، بالإضافة إلى ظهور اتجاه حشوي (مشبه) من الحنابلة، وهما:

الأولى - الكرامية: أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٦هـ) الذين غالوا في إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتمثيل. وتكاثر عددهم حتى بلغ عددهم في الشام وحده عشرين ألفاً، وكان الخصام بينهم وبين المعتزلة شديدا.

الثانية - الظاهرية: أتباع داود بن علي الأصفهاني (ت ٢٧٠هـ) وهي مذهب فقهي ومدرسة كلامية أسسها ابن حزم الأندلسي، تقوم على رفض القياس والرأي، والتمسك بظاهر الكتاب والسنة تمسكاً شديداً. وهي لهذا تعد المعتزلة ألد خصومها. ينظر:

السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٤٢-٤٥.

(٢) زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٥٤.

(٣) (*) لان الأشعري ولد عام (٢٦٠هـ) بعد موت المتوكل (٢٤٧هـ) باثني عشر سنة، =

وطبقا لهذه الحقيقة، يمكننا القول، ليس مصادفة - إذاً - أن يحدث الانقلاب الفكري الأشعري متساوقاً مع هذا الإنقلاب السياسي العباسي. حتى عدّ مجيء المتوكل العباسي للخلافة، مرحلة جديدة بدأ معها ولادة الأشعرية كفكرة تنمو. بل ربما كان القول إنها مرحلة أشعرية قبل أن تولد الأشعرية رسمياً، قولاً صحيحاً. وحقيقة الموقف الذي اتخذه الأشاعرة، في محاولتهم الرجوع إلى ما كان المعتزلة قد بدأووه، ويحيوا ما كانوا قد أهملوه، فكرياً - كما بينا -.

يلتقي وحقيقة الموقف(١)** الذي اتخذه المتوكل في محاولته الرجوع إلى ما كان العباسيون قد بدؤوه ويحيوا ما كانوا قد أهملوه - سياسيا.

فجاء هذان التحولان بل الإنقلابان (الفكري والسياسي) وكأنه إنقلاب واحد ذو وجهين يكمل أحدهما الآخر.

لهذا جاءت نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري لا لتكتمل فيها المذاهب الفقهية السنية الأربعة، وتتمخض المرحلة عن ولادة مدرسة كلامية مدافعة عنها حسب. وإنما هي الإجتهاد الفقهي الواسع - في هذا العصر - لظهور مذاهب فقهية وراء هذه المذاهب الكبرى، كالمذهب الظاهري.

ويحس كل من يتعقب الحركة العلمية في هذا العصر كما هي الحركة العقلية، أن إزدهارا حصل في كل العلوم. ويكفي القول، هنا، أن صحاح الحديث فيه قدّ أنجزت (البخاري ت ٢٥٦هـ) (مسلم ت٢٦١هـ) (الترمذي ت٢٧٩هـ)، وهذا حال الانجازات الحضارية في العلوم الأخرى(٢).

= وظهر بمذهبه الجديد عام (٣٠٠هـ) تقريبا، أي بعد موت المتوكل باثنين وخمسين سنة. ينظر: د. حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج٣. م.س. ص٢١٨

(١) (**) ان سعي العباسيين إلى البحث في كل مرة عن صياغة مناسبة تمكنهم من الحفاظ على وجودهم السياسي قادهم في العصر العباسي الأول إلى ان يجعلوا من الفرس عماد للدولة وبيدهم تصريف شؤونها. وإذا أحس الخليفة منهم استبدادا أوقع بهم - كما فعل الرشيد بالبرامكة -.
- الباحث -

(٢) ينظر: في تفاصيل هذه الانجازات: د. سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون. تاريخ =

حتى قيل: لم يجد أي عصر من العصور، نهضة فكرية وازدهاراً علمياً كالذي شهده هذا القرن، حتى سميَّ - بحق - عصر النهضة في الإسلام[1].

صحيح أنه عصر الفتن والمحن - كما أسلفنا القول - وأن العالم الإسلامي - في تلك الفترة الزمنية - كان منقسما على نفسه ثلاثة دول متناحرة:

(ففي مصر: الدولة الفاطمية) و(في الأندلس: الدولة الأموية) و(في العراق وخراسان والشرق عامة: الدولة العباسية).

وأن الدولة العباسية - نفسها - كانت ممزقة إلى دويلات صغيرة[2]*. متناثرة ومتصارعة على السلطة.

وأن الحياة الاجتماعية[3]**، فيها، يسودها التناحر والفقر والبؤس للعوام من الناس في مقابل ترف الحكام والأمراء وإسرافهم في كل شيء. مما ساعد ذلك، على بروز الثورات وظهور حركات إجتماعية ذات طابع سياسي كحركات الشطار والعيارين.

بيد أنه في جانب من جوانب هذه الثورة والصراعات برز الصراع الفكري الذي يعود له فضل هذه الإبداعات الفكرية عند المذاهب والفرق الإسلامية - لاسيما الأشاعرة منهم -.

والباقلاني الذي كان «الرجل الثاني بعد أبي الحسن الأشعري، الذي يُعد العامل القوي في تطوير المدرسة الأشعرية وانتشارها بين المسلمين. ثَبّت دعائم المذهب وشارك

= الحضارة الإسلامية العربية. منشورات ذات السلاسل. ط٢. كويت. ١٩٨٦. ص٢٣-١٢٨.

(١) ينظر: الأستاذ آدم متز. م.س.ص٣١٩-٤٣٩.

(٢) (*) كالدولة الصفارية والدولة السامانية والدولة الغزنوية والدولة الحمدانية والدولة الطولونية ودولة الاغالبة ودولة الأدارسة. للمزيد ينظر:

د. حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج٣. م.س.ص٣-٤ وما بعدها.

(٣) (**) ينظر في تفاصيل الحياة الاجتماعية في القرن الرابع الهجري: ابن كثير. البداية والنهاية ج١٢. م.س.ص٦٧-٦٨،٧٢ و ٨٦-٨٩.

في تأصيله، إذ أنه بعد وفاة الأشعري (٣٣٤هـ) بيسير استعاد المعتزلة بعض قوتهم في عهد بني بويه، لكن الإمام ناصر السنة - كما يقول الدكتور محمد رمضان عبد الله[1] - أبا بكر الباقلاني قام في وجههم وقمعهم بحججه ودانت للسنة على الطريقة الأشعرية بلاد المسلمين».

ولعل أبرز من في المدرسة الأشعرية، بعد مؤسسها الأول هو الإمام الباقلاني (ت٤٠٣هـ) الذي وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، التي أسماها المتكلمون بـ(طريقة المتقدمين)[2] والتي لجهوده، وجهود البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، تمت صياغة المقدمات الكلامية للمدرسة الأشعرية ونموها الفكري، لا على أنها مجرد فكرة لفرقة من فرق المتكلمين وإنما على أنها عقيدة لجمهور السنة من المسلمين.

وكاد يستتر في أذهان الناس هذا - كما يقول الدكتور أحمد صبحي[3] - لولا ظهور إمام مذهب السلف ابن تيميه، ليكون عندئذ أهل السنة ممثلين - كلاميا - في هذين المذهبين: مذهب السلف ومذهب الخلف.

ثانياً - مرحلة النضج والاكتمال:

لقد رافق استيلاء السلاجقة السنيين عام(٤٢٩هـ) على مقاليد الحكم بعد إزاحة البويهيين الشيعة، بروز أعلام من أئمة الأشاعرة، لم يُقَدر بروز مثلهم لأية فرقة كلامية أخرى منذ القرن الرابع الهجري. وعلى رأس هؤلاء الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تلميذ إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) اللذَين بفضلهما انتشر مذهب الأشاعرة كعقيدة لأهل السنة في كثير من البلدان، حتى استقر في المغرب الإسلامي بفضل تلميذ الغزالي (ابن تومرت) مهدي الموحدين (ت ٥٢٤هـ). فضلا عن جهود الوزير الأشعري (نظام الملك) وزير الحاكم السلجوقي (ألب أرسلان)، في تأسيس المدارس النظامية، لاسيما

(١) د. محمد رمضان عبد الله. م.س.ص١٣٨.

(٢) ينظر: د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٥٢.

(٣) ينظر: د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٩٣.

مدرسة بغداد التي كان الجويني رئيساً لها وخلفه بعد وفاته فيها الغزالي، ومدرسة نيسابور الذي ترأس إدارتها الإسفرائيني والتي قال الحاكم في ترجمته: «لم يكن بنيسابور قبلها مثلها»[1].

هذه المدارس النظامية التي أظهرت حركة علمية واسعة يتخرج منها فقهاء وعلماء ومتكلمة على المذهب الأشعري منذ منتصف القرن الخامس الهجري، لم يسبق لها من قبل نظير.

وبالغزالي، وبالمدارس النظامية، يكون الفكر الأشعري المُمثِل للعقيدة، قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار – كما يقول د. أحمد صبحي[2] –. وبالقاضي الماوردي تكون التطبيقات التشريعية لهذا الفكر، مشاريع قانونية دستورية، قد بلغت درجة الاكتمال والاستقرار، لم يسبق لها من قبل نظير[3]*.

ذلك لأن الفكر الأشعري، بظهور الإمامين الغزالي والرازي[4]** (ت ٦٠٦هـ) بدأ يفقد منهجه الكلامي المستقل (طريقة المتقدمين) نحو الوجه الذي عُرف بـ(طريقة المتأخرين)[5] التي أفادت من فلسفة اليونان لاسيما المنطق الأرسطو طاليسي، بشكل

---

(١)

(٢) ينظر: د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص١٤٣.

(٣) (*) يؤكد الدكتور أبو فرأس: ان الماوردي وأبي يعلى الفراء الحنبلي وان كانا متعاصرين، الا ان الفضل يعود بالأسبقية إلى الماوردي في ان يكون أول فقيه أرخ ونظر وشرع للاحكام السلطانية، استفاد منه أبو يعلى كثيرا. للمزيد انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس. القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية. ط٢. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨٣. ص٢٨٣ وما بعدها.

(٤) (**) على الرغم من ان الغزالي كان متشددا في موقفه من الفلسفة وحكم على الفلاسفة بالإلحاد مؤلفاً ضدهم كتابه (تهافت الفلاسفة). بينما كان الرازي فيلسوفاً، الا انهم يشتركون في رؤيتهم إلى الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية، واشتركوا في اعتبار علم المنطق ضروري للدين.

– الباحث –

(٥) د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٦١.

انعكس - منهجياً - على النسق الكلامي الأشعري، حتى اختلطت الفلسفة بعلم الكلام، كما اختلط الدين بالتصوف. فبلغ المنهج الأشعري بهذا التطور، قمة نضوجه واكتماله.

ثالثاً - مرحلة التوقف والإنحسار:

ان ذبول الدولة العباسية، بعد ما مرت بمرحلة الشيخوخة، التي أعقبت تلك الصحوة المؤقتة التي ظهرت في زمن الخليفة المسترشد بالله عام ٥٢٠هـ واستمرت حتى عام (٥٥٥هـ) في زمن المقتفي لأمر الله حيث انتهت السيطرة السلجوقية. ولكن الخلافة ضعفت مرة أخرى حتى كان المستعصم بالله (٦٤٠هـ)، الذي زادت في عهده الفتنة والطائفية، وأخذت مظاهر الإنحلال السياسي تتزايد، فبدأت الحركات الشعوبية تأخذ دورها ونشاطها داخل المجتمع العباسي، وأخذت الثورات تتنامى بعد استتاب الفكر، حتى تفرق الجند بعد أن قُطعت رواتبهم، فلحق بعضهم بأمراء الأطراف والبعض بالمغول الذي بدأ يهدد العراق منذ عام (٦١٨هـ)، واضطر البعض الآخر للتسول في الأسواق[1]. حتى ساد المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، مناخ ثقافي طابعه الاستسلام والركود والإنهزامية، لاسيما في المشرق الإسلامي، حيث مركز الخلافة العباسية.

وصار من الممكن القول: بأن المسلمين لم يأتوا بعد هذا الوقت بجديد ولا بمبتكر في عالم الفكر الأصيل. ولم يشذ الأشاعرة، عن هذا. ولم يبق - كما يقول الشيخ محمد عبده[2] - «بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور».

---

(١) ينظر في تقويم هذه المرحلة من عمر الدولة العباسية:

د. حسن فاضل زعين ود. عبد الرحمن العاني (التحدي المغولي).

نخبة من أساتذة التاريخ. العراق في مواجهة التحديات. ج٢. دار الحرية للطباعة. بغداد. ١٩٨٨. ص٢٦١ وما بعدها.

(٢) محمد عبده. التوحيد. م.س.ص٢٠.

وإذا ما كان كتاب (المواقف) للعضد الإيجي (ت ٧٥٦هـ) يمثل الذروة التي انتهت إليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام - كما يقول الدكتور أحمد صبحي[(١)] - فإن ذلك يتضمن مؤشراً خطيراً في مسار الفكر الأشعري، إذ قد بدأ الفكر من بعد بالتدهور والانحطاط،وبدأ عصر الشروح والحواش كـ«متن السنوسية»[(٢)*]، إذ قد عقم الفكر على ان يأتي بجديد، ذلك أنه حينما يشيع نمط من التفكير يسود فيه التقليد دون الإجتهاد، والمتابعة دون الأصالة، تحل أعراض الشيخوخة. وهذا ما وقعت فيه الأشعرية في هذه المرحلة.

صحيح، أن الأشاعرة، ما زالوا أكبر فرق المسلمين عددا وأبعدهم أثراً، ولقد كان - ولا يزال - منهم أعظم مفكري الإسلام على الإطلاق، وما ذلك - كما عرفنا - وعرف عنهم، قد توسطوا بين النقل والعقل والإسلام دين وسط. إن هذا لا يمنع من القول: إن الفكر الأشعري لم يُولَّد بعد، إعلاناً عظاماً، كأولئك الذين أولدتهم المراحل السابقة وهذا إنذار للفكر إلى أن يقع بالتقليد والجمود، بل بالسكون والانحسار.

(١) احمد صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٢٨٨-٣٠١.

(٢) (*) نسبة إلى السنوسي (٨٩٥هـ) اكبر ممثل للأشاعرة في شمال أفريقيا بعد ابن تومرت واسم كتابه (عقيدة أهل التوحيد الصغرى) وهي متن على كتاب العقيدة الكبرى.

المصدر نفسه.

الفصل الثاني

أصول فقه السلطة عند الأشاعرة

الفصل الثاني

أصول فقه السلطة عند الأشاعرة

من المعروف أن الشريعة الإسلامية تمتاز على غيرها من الشرائع بأن مصادرها قد عنيّ ببحثها علماؤها قبل غيرهم من علماء الشرائع الأخرى، فجعلوا لها علما مستقلا هو علم أصول الفقه[1]*.

بيد أننا نجد، رغم ذلك أنهم عنوا ببحث أصول الفقه (أي أدلة الأحكام) بوجه عام دون أن يعتنوا ببحث مصادر كل فرع من فروع المعاملات، كما يفعل علماء الفقه الوضعي الحديث[2].

ويبدو أن فقهاء الشريعة الإسلامية، لم تتجه أبصارهم إلى بحث أصول فقه السلطة، ناهيك عن الفروع الأخرى، مثلما اتجهت أنظارهم إلى بحث الأصول الفقهية العامة.

ففكرة التخصص، كانت وما تزال، حتى الآن غير معروفة لديهم.

ولما كانت أصول الفقه محصورة بين أن تكون:

أصول متفق عليها وهي (المصادر الأصلية) أو (المصادر النقلية).

---

(١) (*) من المعروف، ان مؤسس هذا العلم، هو الإمام الشافعي. بيد ان ابن النديم، يذكر ان ابا يوسف يعقوب بن إبراهيم هو أول من دون في علم الأصول، وهذا ما يقرره الحجة النائيني، وابن خلكان وابن خلدون وغيرهم. كما جاء في كتب الإمامية، ان الإمام الصادق، جعفر بن محمد الباقر، هو اسبق من أبي يوسف والشافعي في تدوين هذا العلم. للمزيد ينظر:

د. محمد سلام مدكور. منهاج الإجتهاد في الإسلام. ج١. م.س.ص٦٤.

د. عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص١٦.

(٢) راجع: د. حازم عبد المتعال الصعيدي. النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٨٦. ص٦٥-٦٧.

وأصول مختلف فيها وهي (المصادر التبعية) أو (المصادر العقلية)[1].

ولما كانت مباحث السلطة، هي الأخرى، مسألة خلافية في مكان بحثها بين أن تكون علم الكلام (أصول الدين) أو علم الفقه (فروع الدين)[2].

أضحى الاختلاف بين الفقهاء في موضوع السلطة أمر يتفق مع طبيعة الإجتهاد ونتيجة حتمية له، بسبب هذا الإختلاف في مناهج الإجتهاد.

فالفقهاء أقيستهم تعتمد على المصادر النقلية، وعلماء الكلام ينطلقون وراء الأقيسة العقلية[3]، هذا من ناحية.

ولما كانت المسائل الكلامية منبثقة عن أصول فقهية، فإن الاختلاف – من الناحية الثانية – يقود إلى تأسيس فرقي وتأصيل مذهبي. ذلك أن اتصال الفقه بالكلام وثيق، وعلم الكلام في حقيقة أمره عملية عقلية تتصل بدليل العقل الذي يدخل هو الآخر، في العملية الإجتهادية على اعتبار أن أصول الفقه هي القواعد التي يلتزم بها كل مجتهد ويجب أن يتبعها في استنباطه للأحكام الشرعية[4].

وتفريعا من ذلك، أضحى لزاما على الباحث في أدلة الأحكام السلطانية، التي تعتمدها، أية فرقة كلامية أن يدرس (الأصول الفقهية) إلى جانب (الأصول الكلامية) لها.

والأشاعرة – كفرقة كلامية – معبرة عن لسان حال أهل السنة والجماعة – أو بكلمة أدق المدرسة الوسط بين الرأي والحديث من أهل السنة لاسيما الشوافع منهم – لها أصولها الفقهية فضلا عن أصولها الكلامية، في فقه السلطة.

---

(١) للمزيد حول الموضوع ينظر: د. عبد الكريم زيدان. م.س.ص١٢٣.

(٢) ينظر: في هذا الموضوع: د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٨١ وما بعدها.

(٣) د. محمد سلام مدكور. مناهج الإجتهاد في الإسلام. ج١. م.س.ص٤٩ وما بعدها.

(٤) ينظر، في طبيعة هذه العلاقة: الشيخ محمد الخضري. تاريخ التشريع الإسلامي. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٢٠. ص٢١٨-٢١٩.

ولما كان الفقه في مفهومه الواسع - كما أوضحنا - ينقسم إلى:

فقه أكبر يختص بدراسة الأحكام الإعتقادية - النظرية، وفقه أصغر يختص بدراسة الأحكام التشريعية - العملية.

فإن أصول[(١)*] الأحكام - عند الأشاعرة - كمدرسة كلامية ينقسم، طبقاً لذلك، إلى: أصول كلامية وأصول فقهية. وقد قيل: أن الأصول الكلامية تنبثق عن الأصول الفقهية.

والذي يهمنا، هنا هو الإجابة عن التساؤل الثائر، إذا ما كان الناس لأئمة الفقه تابعين في العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك في مسائل الكلام؟! أم أن لأئمة الكلام في ذلك ريادة لا تقل عن ريادة الفقهاء؟

وطبقاً لهذا، نتساءل، من هم أسلاف الأشاعرة - إذن -؟

أو بكلمة أدق، ما هي أصولهم الفقهية والكلامية؟

(١) (*) المراد بالأصول - هنا - هي الأدلة التي توصل إلى الأحكام الشرعية أو المصادر التي تستقي منها تلك الأحكام أدلتها الشرعية. ينظر:

د. حمد الكبيسي ود. صبحي أحمد جيل. م.س.ص٢٩.

المبحث الأول

الأصول الفقهية

ليس جديداً القول، أنه ليس الإمام الأشعري لوحده كان شافعي الفروع، وإنما معظم الأشاعرة كانوا يعتمدون في الفقه على المذهب الشافعي، الا ما ندر[1].

وقد حرص أبو الحسن على أن يكون في الكلام تابعاً لإمامه في الفقه. فالأصول الفقهية الشافعية للأشاعرة على ما يبدو، كانت عاملاً من بين أهم العوامل التي طبعت هذه المدرسة الكلامية بطبيعتها الوسط بين النقل والعقل، بل هي إلى النقل أقرب. حتى كان الشوافع أول الفقهاء تقبلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية.

فالأشعري، كما هو معلوم، قد درس الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي (أبو إسحق المروزي ت٣٤٠هـ) بالإضافة إلى أن أباه كان من رجال الحديث، وروى الحديث عن تلميذ والده زكريا الساجي[2].

والشافعي الذي ذم علم الكلام (وكان يعني به الكلام المعتزلي)[3]، كانت له آراء كلامية[4]*، تخالف أقوال المعتزلة. لا شك أن مكانته الدينية التي تفوق مكانة أي شيخ

(١) هذه القلة من الأشاعرة تتعبد على المذهب المالكي. ولم يثبت لنا، من خلال تفحص ترجمة معظم الأشاعرة ان احدهم كان يتعبد في الفروع على المذاهب الأخرى. حتى قيل: أصبحت للأشعرية - السيادة - على معتنقي مذهبين من أكثر مذاهب الفقه انتشاراً: الشافعية والمالكية. والمذهبان ليس صدفة ان يكون اتجاهها وسطاً. ينظر: د. أحمد محمود صبحي. علم الكلام. م.س.ص٤.

(٢) ينظر: السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٢٤٨.

(٣) ينظر: محمد أبو زهرة. الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. ط٢. دار الفكر العربي. بيروت. ١٩٧٨. ص١٢٤.

مصطفى عبد الرزاق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. م.س.ص٣٣٣.

(٤) (*) كقوله: بان كلام الله غير مخلوق، واعتقاده بالرؤية السعيدة يوم القيامة وبالقضاء والقدر خيره وشره وغيرهما من الموضوعات المخالفة لمقالات المعتزلة والتي كانت أول ما أعلن الأشعري =

من شيوخ المعتزلة، كانت لآرائه الكلامية والفقهية – على حد سواء – تأثيرها على الأشعري.

فقد كان من المتعذر أن يظل الأشعري معتزلياً ويتعبد في الفقه على المذهب الشافعي. إذ الفقه والكلام (كفقه أكبر) متكاملان، ومن ثم فإن وجه اتساق موقف المسلم أصولا وفروعاً (أي كلاماً وفقهاً) مسألة مفروغ منها[1].

فأهل الرأي الذي أفرطوا في الاستحسان (العقلي) على حساب النصوص، وأهل الأثر الذين اهتموا بالحديث معرضين عن الرأي. جاء الشافعي ليكون في مذهبه أقصد المذاهب[2].

وإذا ما كان الشافعي قد توسط مذهبه الفقهي بين أهل الرأي (الأحناف) وأهل الحديث (الحنابلة)، فإن الإمام الأشعري كان قد توسط في مدرسته الكلامية بين أهل العقل (المعتزلة) وأهل النقل (المدرسة السلفية)[3].

وإذا ما كان مذهبه الفقهي هو العامل الحاسم في تحوله، أضحت الأصول الفقهية الشافعية. أصول فقهية للأشاعرة.

والشافعي الذي يقول[4]: ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا في كتاب الله دليل عليها وكل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على الحق فيه دلالة موجودة، فإنه كان إلى النقل أقرب.

= على المنبر انه انخلع منها. للمزيد ينظر:

د. أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٤٢ وما بعدها.

(١) احمد محمود صبحي. في علم الكلام. م.س.ص٤٣ وما بعدها.

(٢) مصطفى عبد الرزاق. م.س.ص٣٣ وما بعدها.

(٣) فتح الله خليف. فلاسفة الإسلام. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. ١٩٧٦. ص٣٣٩.

(٤) الشافعي. الرسالة. م.س.ص١٢٧.

بيد أن تأكيداً على القول[1]: أنه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه وإن لم يكن فيه بعينه طُلبت الدلالة على سبيل الحق فيه بالإجتهاد، فإنه بهذا التوجيه إلى الإجتهاد منع؛ الناس من تعطيل العقل بالتقليد.

ومع هذا فإننا نجد الشافعي، فيما يتصل بالأحكام الإعتقادية، يؤثر الأتباع على الابتداع برغم معرفته بعلم الكلام وسعه أفقه فيه[2]، وبالأحكام العملية كان وسطا بين النقل والعقل، حتى أُثر عن الإمام أحمد بن حنبل ﷺ قوله: كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي وذلك بتأصيله الأصول[3].

فقد «كان الفقهاء قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، فجاء الشافعي فوضع الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازين»[4] ولقد قال الفخر الرازي[5] أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق».

صحيح أن أصول الفقه هي نفسها المصادر التشريعية المتفق عليها بين الجمهور (ونعني بها المصادر الأصلية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس).

يبد أن قول الشافعي[6]: «العلم طبقات شتى: الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، والثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب رسول الله قولاً ولا نعلم له مخالف منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي في ذلك، والخامسة: القياس. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان».

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ينظر: الفخر الرازي. مناقب الشافعي. م.س.ص.

(٣) د. محمد سلام مدكور. مناهج الإجتهاد. م.س.ص٦٥٥.

(٤) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٨٧.

(٥) نقلاً عن: محمد أبو زهرة. الشافعي. م.س.ص١٧٨.

(٦) الشافعي. الإمام محمد إبن إدريس. الأم. ج٧. تحقيق: محمد زهري النجار. ط٢. دار المعرفة. بيروت. ١٣٩٣هـ. ص٢٤٦.

مؤكداً ﷺ على اتباع النقل بقوله: ليس لأحد دون رسول الله ﷺ أن يقول إلا بالاستدلال ولا يقول بما استحسن. ذلك أن العقل عنده مدرك للحكم لا حاكم. فإدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلية، ترتب حكم شرعي أدركه العقل ولا يقال أوجبه[1].

وطبقاً لهذا فالعقل عند الشافعي - والجمهور معه - كاشف للأحكام لا منشئ لها.

ومن هذه النقول، يتبين لنا أن الشافعي يعتمد في الاستدلال أولاً على الكتاب والسنة فهما المصدر الحقيقي للتشريع وغيرهما تبع. فإن لم يجد نصاً صريحاً في الكتاب والسنة، ولا مأولاً استخرج المعاني والصفات في الأشياء المنصوص عليها ثم يُلحق الذي لا يجد فيه نص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً به، أو ما يشترك معه في معنى الحكم. فالمآل لفظي مادي لا أمر يتصل بالذوق أو النفس فهو لا يعتبر الفهم الشخصي في الشريعة بل يعتبر دائماً الفهم الموضوعي المادي[2].

وطبقاً لمنهج الشافعي[3]* - هذا - نرى أنه ﷺ:

١. يتمسك أولا بالنصوص المقدسة الواردة من الشارع الأقدس الله ﷻ ورسوله ﷺ). ويتوسع في الأخذ - حتى - بخبر الواحد، ما لم يتوسع الأئمة قبله[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) محمد أبو زهرة. الشافعي. م.س.ص٢٨٨.

(٣) (*) للمزيد من المعلومات حول منهج الشافعي في الاستنباط من النصوص ينظر:
الشافعي. الرسالة. م.س.ص١٦، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٤، ١٤٧، ١٥٨ وما بعدها.

(٤) يقول ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع فإن أبو حنيفة لا يجيز العمل به، بينما يعمل به الشافعي ويتردد الإمام مالك، فإذا عضدته قاعدة أخرى قال به وان كان وحده تركه. ينظر:
ابن العربي المالكي. أحكام القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. دار إحياء الكتب العربية. بيروت. (بلات). ص١٧١ وما بعدها.
محمد سلام مدكور. مناهج الإجتهاد. ج٢. م.س.ص٦٦٣.

٢. اعتبر الإجماع حجة في غير موضع النص ولو خبر آحاد إلا إذا كان الإجماع يستند إلى نص رواه جماعة عن جماعة فإنه يقدم عليه.

بيد أنه لا يعتبر الإجماع السكوتي ولا يعتبر إجماع أهل المدينة وحدهم إجماعاً ملزماً – كما هو عند الإمام مالك – ويقدم عليه خبر الواحد[1]، كما يَعتبر أول إجماع هو إجماع الصحابة ثم إجماع المجتهدين في عصر بعدهم.

٣. إنه يقدم قول الصحابي على القياس ويجعله بعد النص والإجماع ويرتب أقوالهم عند اختلاف مراتبهم في القوة والإعتبار.

وقد أُثر عنه انه قال: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل[2].

٤. أن القياس عنده إذا كان الشيء في معنى الأصل فلا يختلف فيه، وإن كان الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه.

وهذا يفيد، أن هناك نصوص لا يُقاس عليها وإنما يُقتصر فيها على موضوع النص.

٥. وهذه النصوص هي التي تكون مخالفة للأمور الثابتة التي جاءت بحكم استثنائي، كالرخص، فهو لا يقيس عليها[3].

---

(١) الشافعي. الأم. ج٧. م.س.ص٢٤٢.

(٢) لقد أطال ابن القيم في عرض الموقف الشافعي من قول الصحابي. ينظر:

ابن القيم الجوزية. أعلام الموقعين عن رب العالمين. مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ١٣٨٨هـ. ص٢٤١-٢٤٣.

(٣) ينظر:

الشوكاني. محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. مطبعة مصطفى البابي. القاهرة. ١٣٥٦هـ. ص٢٢٣.

الآمدي. الأحكام في أصول الأحكام. ج٣. م.س.ص١٣٦-١٣٧.

٦. وتأسيساً على ذلك، جاء موقفه بالتحريم من الإستحسان، فلا يجوز عنده استحسان بغير قياس إذ لو جاز تعطيل القياس لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر.

٧. وعلى هذا فالشافعي يمنع الإجتهاد بالرأي إذا لم يكن هناك نص يقيس عليه، فالقول بغير خبر ولا قياس على خبر غير جائز. وبالتالي فالثابت لا يكون أصلاً يقاس عليه.

٨. وما ينطبق على الإستحسان، ينطبق عنده، على المصالح المرسلة، (أي الاستصلاح). فموقف الشافعي منها أنه لا يَعتبرها مصدراً إلا إذا كانت تشبه مصلحة معتبرة بنص أو إجماع.

٩. ويبدو لنا – كما هو رأي الدكتور محمد سلام مدكور[١] – أن الاستحسان الذي حاربه الشافعي هو القول بهوىٰ النفس (أي الاستحسان العقلي)[٢]*.

١٠. اما الإستحسان الشرعي، بمعنى، القياس الخفي[٣]**، فهذا قد أخذ به دون أن يعتبره استحساناً.

وهو نفس موقفه من الاستصلاح، الذي يشبه مصلحة معتبرة– كما أسلفنا–

وعلى هذه الخلفية، نجده ﷺ أميل إلى النقل منه إلى العقل، رغم أن منهجه وسط بينهما. فكثيراً ما وجه النقد لمنهج الإمام مالك في تقديمه عمل أهل المدينة على خبر الآحاد، كما وجه النقد لمنهج الإمام الأعظم في تقديمه القياس عليه، وانتقد المذهبين

(١) د. محمد سلام مدكور. مناهج الإجتهاد. م.س.ص٦٧٠.

(٢) (*) وخاصة ان الاستحسان قد عرف قديمًا بأنه (عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. (أي الاستحسان العقلي). ينظر: المصدر نفسه.

(٣) (**) وهو العدول عن موجب قياس أقوى منه أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه ينظر: الآمدي. الأحكام في أصول الأحكام. ج٤. م.س.ص٢٠٩.

في الأخذ بالاستحسان. وكان (رحمه الله تعالى) يتحفظ بالنسبة للحديث المرسل مخالفاً الإمامين السابقين أبي حنيفة ومالك في أخذهما به[1].

وبقدر تعلق الأمر بموضوعاتنا، فإن الإمام الشافعي - على ما نعلم - كان أول من اعتبر السلطة (الإمامة) جزءاً من الفقه، فقد عقد فصلاً في كتابه المبسوط - أسماه كتاب الإمامة - على ما رواه ابن النديم[2] - ليتبعه في هذا الأمر كل الأشاعرة فيما بعد إلا ابن تومرت.

وكان هذا تحولاً في تاريخ البحث السياسي - كما يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس - [3] إذ سُيعترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث الفقه (أي القانون الإسلامي)، وان كان الفقهاء يناقشونها أحياناً في كتب على الكلام.

والشافعي كان له فضل آخر في تطور النظرية السياسية لدى أهل السنة لاسيما أصول فقه السلطة عندهم. أكثر من مجرد تخصيصه الحديث عن المسألة السياسية في مباحث الفقه.

وذلك بما قرره وحدده من مبدأ الإجماع الذي كانت له أَجَلّ النتائج في اتساع وتقدم علم القانون الإسلامي، لاسيما القانون الدستوري منه.

فالشافعي، واضع علم أصول الفقه، الذي جعل منزلة الإجماع بعد الكتاب والسنة، قد أوجد بذلك الأساس المتين الذي يمكن أن تستقر عليه الآراء التي كانت قبله حائرة لأنه لم يكن لها من سند إلا الإستدلال بالأحاديث، - على سُنن أهل النقل (الحروفيين)؟ - أو الاستدلال العقلي المجرد - على سُنن أهل العقل (المعتزلة).

(١) د. محمد سلام مدكور. (الاختلافات الفقهية ومناهج الفقهاء). مجلة العربي. عدد ١٨٣. الكويت. ص١٨٣.

(٢) ابن النديم / أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. المكتبة التجارية. مصر (بلا ت). ص٢٩٥. وطبعة طهران (تحقيق: رضا تجدد). ١٩٧١م. ص٣٠٣.

(٣) محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٨٧-٨٨.

أما الشافعي فقد وجّه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع (واقع حياة الأمة الإسلامية في عصورها الماضية، وبوجه أخص من حياتها في العصر الراشدي) ليستنبطوا أحكامهم مما حدث فيه من أعمال وما اتُّفق عليه من مبادئ وما وُضع من سياسة.

وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع في الإسلام قانون دستوري أو بكلمة أدق، فقه سلطة، تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية ارتضاها المجتمع وانعقدت عليها الإرادة العامة وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها[1].

وهذا ما فطن إليه بعض المستشرقين - كالدكتور شاخت[2] - في قوله: إن نواحي هامة في التشريع الإسلامي، لاسيما الخلافة، كان أساسها مبدأ الإجماع وحده.

أو الأستاذ جب[3] في القول: إن الخلافة تقوم كلياً على مبدأ الإجماع.

وطبقاً لهذا، نجد الأشاعرة - تبعاً للشافعي - يريدون للتاريخ الإسلامي - كما يقول الدكتور سعيد بن سعيد - [4] أن يكون خزاناً يستخرجون منه ما يَضفي على سيره صبغة المعقولية والشرعية، وأن يكون تاريخاً تخضع حوادثه لمجريات الشرع ومقتضيات العقل.

فالتاريخ - كما شاهدنا من قبل - هو البرهان والسند الأكبر لشرعية الخلافة القائمة على الإختيار والإجماع.

ينتج عن هذا الأمر، كما يؤكد على ذلك الدكتور سعيد بن سعيد[5]، أن للتاريخ تصور خاص عند الأشاعرة ما دام عمل كل واحد من الخلفاء المتقدمين يصبح بدوره

---

(١) محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٨٧-٨٨.

(2) Encyclopaedia of Social Sciences Vol VIII p. 347.

(٣) ينظر: H.A.R. Gibb. Muhammedanism p. 99.

(٤) سعيد بنسعيد. م.س.ص٧١.

(٥) المصدر نفسه. ص٧٤.

مصدراً جديداً للتشريع يُضاف إلى المصادر الأولى الأساسية: القرآن والسنة، وما قام به – أو بكلمة أدق ما أجمع عليه – السلف الصالح من عمل.

وطبقاً لما سبق، يمكن للباحث الاستدلال على منهج الأشاعرة في أصول الفقه هو منهج أستاذهم في الفقه (الشافعي)، في محاولة إدراك النص في ضوء العقل، أو، السير وراء العقل في حدود الشرع، لأن العقل إذا تُرِكَ وشانه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه. وفرق بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزلل والعثار.

وهذا ما قاد الأشعري للقول: إن القرآن والسنة لم يهملا العقل ولم يُحرِما النظر والاستدلال. فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأييده ضرورة وليس ضلالة كما يدعي الذين يتمسكون بظاهر النص وحده ولا يحيدون عنه[1].

والذي نؤكد قوله – في هذه المسألة – أن النص هو المقدم على العقل – عند الأشعري وان العقل تابع ولا يخرج عليه، وإن كان لكل منهما مجالاً[2].

وإذا كان إنشاء الأحكام أمراً قد أجمع فقهاء المسلمين على أنه من اختصاص الشارع الأقدس الله ﷻ ورسوله ﷺ فإن الاختلاف دبَّ بينهم عند – تساؤلهم – منذ أواخر القرن الهجري الأول في أمر العقل، هل له موضع في الأحكام؟ أو بعبارة أدق، هل يدرك العقل أحكام الله في الأفعال من غير افتقار إلى الشرع؟ أم أن العقل يستقل بإدراك الحكم؟

والجمهور – ومعهم الأشاعرة – متفقون على أن العقل لا يستقل بمعرفة الأحكام الشرعية، وهو عندهم لا يُشرِّع حكماً فالتشريع لله تعالى، وإنما عمله استنباط الحكم الشرعي والتعرف عليه عن طريق فهم النص الشرعي الذي ورد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص بواسطة طرق الإجتهاد المختلفة[3].

---

(١) ينظر: د. حمودة غرابة. الأشعري. م.س.ص٨١-٨٧.
نقلاً عن د. جلال محمد موسى – م.س.ص١٩٧.

(٢) ينظر: الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام. ص٩٥.

(٣) ينظر: د. حمد عبيد الكبيسي ود. صبحي محمد جميل. م.س.ص٢٥٦.

وليس من بدع القول، أن النصوص الدينية لم تذكر تفصيلاً النظم والقوانين التي تتطلبها الدولة (لاسيما المعاملات السياسية)، وإنما عَرَضت لها إجمالاً في قواعد رئيسية معروفة[1]، وما ذلك لأنه تشريع زمكاني (لكل زمان ومكان)، يساير مصالح الناس ويتسع لتنظيم مجتمعاتهم المتطورة.

فهاتين الآيتين[2] الخاصتين بـ(الشورى) تضعان أساساً عريضاً في موضوع تأسيس السلطة إلى جانب غيرهما من الآيات[3]، ونصوص السنة[4] تضع الأساس لتنظيم سائر المعاملات السياسية.

فالجانب الروحي في هذه النصوص هو التكليف من الشارع الأقدس، والخضوع والامتثال من المكلفين (سواء من الحكام أو من المحكومين) وهذا العنصر الديني.

أما الجانب المادي فهو تنظيم أمور الحكم بالأحكام الشرعية من جانب الشارع والانفتاح العملي وتحقق المصالح من جانب الأمة.

وقد امتزج الأمران وصَعُب التفريق في أحكام الإسلام بين ما هو دنيا. - كما يقول الدكتور محمد سلام مدكور[5] -.

---

(١) ينظر: د. حازم عبد المتعال الصعيدي. النظرية الإسلامية في الدولة. م.س.ص٧٣-٧٦.

(٢) سورة ٣ / الآية ١٥٩، وسورة ٤٣ / الآية ٣٨.

(٣) (سورة ٢: / ١١٣-٢١٣) و(سورة ٣: / ٢٣-٢٦) و(سورة ٤: / ١٤١) و(سورة ٥: / ١-٤٤-٤٩) و(سورة ٧: / ٨٧) و(١٠: / ١٠٩) و(سورة ١٣: / ٤١) و(سورة ١٦: / ١٢٤) و(سورة ٢١: / ١١٢) و(سورة ٢٢: / ٥٦-٦٩) و(سورة ٢٤: / ٤٨-٥١) و(سورة ٣٨: / ٢٦) و(سورة ٣٩: / ٣) و(سورة ٦٠: / ١٠). ينظر: د. محمد حسن الحمصي. الفهارس الكاملة للمواضيع والألفاظ. دار الرشيد. دمشق. (بلا ت). (صفحات مختلفة).

(٤) للاطلاع على الأحاديث الصحيحة الخاصة في المعاملات السياسية ينظر:
صحيح البخاري. ج٤. (كتاب الأحكام). مطبعة التقدم العلمية. القاهرة. ١٣٢٠هـ.
صحيح مسلم. ج٦. (كتاب الإمارة). دار الطباعة العامرة. القاهرة. ١٣٣١هـ.

(٥) د. محمد سلام مدكور. منهاج الإجتهاد. م.س.ص٤٦٨-٤٦٩.

ليكون للسلطة، وجهاً فقهياً، يتجلى في مصادر الأحكام السلطانية هذه. فالحكمة من عدم تعيين الرسول ﷺ من يخلفه، إنما ترجع إلى رغبته في إفهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول إليهم، إستناداً إلى هذه النصوص الصريحة في مبدأ الشورى، المشار إليها في الكتاب. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥]. ورؤية الحق تعالى في أن أمره الإلهي هو أن الإختيار شورى في الأمة.

كما أن البيعة التي تمت لأبي بكر ﷺ من قبل أهل الشورى، قياساً إلى استخلاف الرسول له في الصلاة بالناس لَمَّا اشتد به المرض[١]، حتى أن مسمى الخليفة، إمام، تشبيها للإمامة العظمى بإمامة الصلاة يأتي استدلالاً من القياس الشرعي كمصدر من مصادر التشريع عند عدم وجود النص ووجود علة مشتركة بين الأصل والفرع دالة على المقايسة.

وهذا واضح أيضاً في قولهم بوجوب نصب الإمام سمعاً لا عقلاً لأنه قد تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات – كما يقول الكمال بن الهمام[٢] –. استناد إلى نص من السنة يقول: «**وَلَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلَاةٍ إِلاَّ أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ**»[٣].

وطبقاً لهذه النصوص القطعية الورود أو الدلالة، فإن جهور الفقهاء – الشافعي منهم – كما يتضح لنا يرون ليس وجوب إقامة ولي الأمر للمسلمين فحسب، وإنما هذا

---

(١) إمام الحرمين الجويني.الإرشاد إلى قطر الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: د. محمد يوسف كامل وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مطبعة السعادة. مصر. ١٩٥٠. ص٤٢٨ وما بعدها.

(٢) الكمال بن الهمام. المسايرة. ج٢. المطبعة الكبرى الأميرية. بولاق – مصر. ١٣١٧هـ ص١٤١.

(٣) ينظر: الشوكاني. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار. ج٨. مطبعة مصطفى البابي. القاهرة. (بلا ت) ص٢٦٥.

وكذا: ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار المعرفة. بيروت. ١٣٩١هـ. ص٦٠-٧٧.

الوجوب يثبت بطريق الشرع ودليله، لا بطريق العقل، على خلاف المعتزلة أيضاً.

ويستدل الجمهور - والأشاعرة منهم[1] - على ما اتجهوا إليه من أنه يجب على الأمة وجوباً شرعياً إقامة خليفة بما حدث من إجماع الصحابة على ذلك.

فضلاً عن قول الصحابي - الذي يُعد مقدماً عند الشافعي على القياس - الذي ترويه لنا كتب السيرة، أنه عقب وفاة الرسول ﷺ خطب أبو بكر ﷺ في الناس فقال: «ألا إن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به وينفذ أحكامه ولا بد للمسلمين ممن يرعى شؤونهم».

فيبادر الصحابة إلى الإستجابة. ولو لم يكن الأمر شورى بينهم، لما قال أبو بكر ﷺ في اليوم الثالث من مبايعته:

«رددت أمركم إليكم فولوا من شئتم فقالوا: لا نقيلك»[2].

من هذه الأقوال، وغيرها، يستنبط الأشاعرة - كما سنرى - أن الأمة هي التي تملك حق الإختيار.

وهذا حالهم في قول أبي بكر وهو يحاجج الناس في سقيفة بني ساعده: (الناس لقريش تبع)، فقال بشير بن سعد الأنصاري: (إن محمداً ﷺ رجل من قريش وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، ليحسم الأمر طبقاً لهذا لأبي بكر، حتى أضحى القول المنقول عنه ﷺ (الأئمة من قريش) دلالة شرعية على شرط القريشية[3].

والشافعي[4] - ويتبعه في ذلك الأشعري - يرى الإمامة في قريش دون تعيين في

---

(١) ينظر في الواجب الشرعي: الايجي. (المواقف). م.س.ص٣٩٥ وما بعدها.

(٢) الكمال بن الهمام. المسايرة. م.س.ص٤٤٠.

(٣) ينظر: الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٨.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٧.

(٤) ينظر: السبكي. طبقات الشافعية. م.س.ص١٧.

محمد أبو زهرة. الشافعي. م.س.ص١٣٨.

بطن بعينه من بطونها يستوي في ذلك الهاشميون والأمويون وغيرهم. بل أُثر عنه رأي ابعد من قوله أنها (أي الإمامة) تجيء من غير بيعة إن كان ثم ضرورة[1].

هذه النصوص النقلية، وغيرها، من الكتاب والسنة والإجماع، أضحت، عند الأشاعرة، وأشبه بـ(التشريع الدستوري) كمصدر من مصادر فقه السلطة التبعية، وأشبه بـ(العرف الدستوري، وأحكام القضاء) في القانون الدستوري[2].

فالأحكام الشرعية في الواقع إما أن تكون مستقاة من مصدر صريح قطعي الثبوت والدلالة (قرآناً أو سنة متواترة) أو تكون مستقاة من غير نص، لكن المجتهدين في عصر من العصور أجمعوا عليها. وهذان النوعان من الأحكام لا يجوز مخالفتها ولا الخروج عليهما إذ هما من الأحكام الملزمة.

وإما أن تكون مستقاة من نصوص ظنية الدلالة ومثل هذه الأحكام فيها مجال للاجتهاد. وإما أن تكون أحكام لم تدل عليها نصوص قطعية أو ظنية ولم يُجمِع عليها المجتهدون، وإنما جاءت وليدة عن عقول المجتهدين بدليل من أدلة الإجتهاد التي أرشدهم الشرع إلى الإهتداء بها في الاستنباط عند فقدان النص والإجماع[3].

---

(١) رواه عن تلميذه حرملة بن يحيى التجيبي، وهو ان كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف سمي خليفة. ينظر:

د. مصطفى الشكعة. المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر. دار الكتب الإسلامية. دار الكتاب المصري. القاهرة. ودار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٣. ص١٢٧.

(٢) ينظر: د. حازم الصعيدي. النظريات الإسلامية في الدولة. م.س.ص٦٧.

(٣) راجع في هذا الشأن:

د. محمد سلام مدكور. مباحث الحكم عند الأصوليين. ط٢. القاهرة. ١٩٦٤. ص١٨ وما بعدها

المبحث الثاني

الأصول الكلامية

المتتبع للجذور التاريخية للفكر الأشعري، سيكتشف بلا أدنى صعوبة، أن أصولها الكلامية تمتد تاريخياً، في مدرستين اثنتين (المعتزلة والكلابية).

فالأشعري – كما هو معروف – عندما رجع عن مدرسة المعتزلة سلك طريق ابن كِلَّاب، ومال إلى أهل السنة والجماعة(1).

وطبقاً لهذا، جاءت المدرسة الكلامية للأشعري تنهل بمنبعها من مصدرين:

الأول: الأصول الاعتزالية ولاسيما الجناح الجبائي.

الثاني: الأصول السُنية ولاسيما الجناح الكلابي.

وقد قيل: أن من نازل عدواً عظيماً فهو مربوط به مقيد بشروط القتال معه، وربما، يتأثر بروحه، ووسائله وأدواته في المنازلة لاسيما منهجه في ساحة الصراع الفكري من باب عدوى مناظرة الخصوم.

ذلك أن لساحة الصراع الفكري للعدو تأثيرٌ في تكوين الأفكار ليست بأقل من تأثير الحليف(2). وطبقاً لهذا أضحت المدرسة الأشعرية الاعتزالية إلى جانب المدرسة الكلابية تشكلان الأصول الكلامية للمدرسة الأشعرية.

أولاً – المعتزلة:

ليس تكرارا القول، أن الأشعري بعد أن كان معتزلياً صميماً، قد أخذ علم الكلام على يد أستاذه وربيبه (زوج أمه) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي(3)* (شيخ المعتزلة

---

(1) ابن تيمية. منهاج السنة. ج٢. م.س.ص٢٥١.

(2) زهدي حسن جار الله.م.س.ص٢٤٢.

(3) (*) ينظر: في ترجمة أبي علي الجبائي. المرتضى. أحمد تبابجي المهدي لدين الله. =

في وقته)، حتى سن الأربعين، قبل أن يهجر ويتحول عن أفكاره في سنة ٣٠٣هـ[1].

والمعتزلة - كما هو معلوم - هم الذين أوجدوا علم الكلام[2] وكانت غايتهم (عند المعتزلة الأوائل) أن يستخدموا العقل في الدفاع عما جاء به النقل. فالعقل وسيلة لتأييد العقائد الإيمانية، وخادماً للنقل.

بيد أن تَغلغُل العلوم العقلية في نفوسهم قادهم إلى أن يعتقدوا أن العقل والنقل جزءان من حقيقة واحدة آمنوا بالاتفاق التام بينهما[3]. حتى لاح جليا عندهم - فيما بعد -، بسبب ازدياد تعمقهم في الفلسفة، أن ذهبوا في تقدير العقل لأنه أساس النقل[4]. استناداً إلى مقالتهم في التحسين والتقبيح العقليين القائلة: إذا أجمع العقلاء على شيء أنه حسن أو قبيح كان إجماعهم حجة ليثبتوا (لاسيما الجبائيين: الأب والابن) شريعة عقلية حاكمة على الشريعة النقلية[5].

وإذا ما كانت الأدلة العقلية - عند أهل السنة - مؤخرة على الأدلة النقلية وتابعة لها. فإن الأمر - عند المعتزلة - على العكس من ذلك، فإن العقل هو أول الأدلة بل هو أصلها[6]*

= كتاب طبقات المعتزلة. تحقيق: ديفلد ويسبارن، فرانز شتايز. ١٩٦١. ج١٤. ص٨٠.
ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج٣. م.س.ص٣٩٨.

(١) نفس المصدر.
وكذا: محمد أبو زهرة. (أبو الحسن الأشعري، بدأ بالاعتزال). العربي (الكويتية). ع٦٤. ١٩٦٤. ص٢٥-٢٩.

(٢) شاخت وبوزورث. تراث الإسلام. ج٢. ط٢. ترجمة: د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. كويت. ١٩٨٨. ص٧٩ وما بعدها.

(٣) زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٤٧.

(٤) الغزالي. المستصفى في علم الأصول. ج١. المطبعة الأميرية. القاهرة. ١٣٢٢هـ. ص٥٧.

(٥) زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٤٧.

(٦) (*) للمزيد من المعلومات عن أصل العقل عند المعتزلة ينظر:
د. عبد الستار عز الدين الراوي. ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد. دار الرشيد. =

الذي به تكتسب الأدلة النقلية (الكتاب والسنة والإجماع) حجيتها وقيمتها، بل قالوا: إن الشرع لم يأتِ مطلقاً بما يخالف العقل، بل إن ما جاء به إما أن يكون واجباً بالعقل أو جائزاً في نظره لهذا لم يَرِدِ لشرع الا بما أوجبه العقل أو جَّوزه، ولم يرد بها حظر العقل أو أبطله.

وطبقاً لهذا رفض المعتزلة اتخاذ النقل طريقاً للمعرفة بل جعلوا العقل حاكما على الشرع[1].

وكان لا بد للمعتزلة - وهذا مقام العقل عندهم - أن يَعرضوا للموقف من النقل، فإذا وجدوا خلافا بين ظاهر النص وما ينتهي إليه العقل، أوَّلو النص بما يقربه إلى ما يقضي به العقل. فقاد ذلك بهم إلى التهجم ليس على أهل الحديث من أهل السنة والجماعة، وإنما على الأحاديث المروية في كتب السنة نفسها، ولاسيما تلك التي تخالف معتقداتهم العقلية كأحاديث الرؤية، وتثبيت الصفات والقدر، وأولوا آيات القرآن الكريم بما يتلائم وهذه المعتقدات[2].

ليتناول منهج المعتزلة - عندئذ - كل ما في القرآن والسنة من أوصاف على مقتضى منطق الفلاسفة[3] وحينما بلغ المعتزلة هذا الحد، لم يَعدُهم البعض - عندئذ - من علماء الكلام بل من الفلاسفة[4]*، وأطلقوا عليهم اسم (الفلاسفة الإلهيين) لأنهم أصبحوا

= بغداد ١٩٨٢. ص٣٠ وما بعدها.

محمد حمود (سلطة العقل عند المعتزلة). الفكر العربي. س٥. ع٣٣-٣٤. (آيار - آب ١٩٨٣). ص٣٩٨-٤٠٦.

(١) ينظر: د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص١٨٠-١٨٢.

(٢) ابن قتيبة الدينوري. تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث. طبعة القاهرة. ١٣٤٤هـ. ص٢.

(٣) د. محمد سلام مدكور. منهاج الإجتهاد. م.س.ص٤٩٨.

(٤) (*) للاطلاع على الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين. ينظر: د. محمد رمضان (المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين). مجلة الإمام الأعظم. ع١ (١٩٧٢) ص٢٨٧-٣١١.

إلى الفلاسفة أقرب، حتى لم يبق بينهم وبين الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا فرق كبير[1].

ومعروف أن أهل السلف، كانوا يمتنعون عن الخوض في المسائل التي جاءت بها الفلسفة، ولهذا فهم قد استفظعوا أفكار المعتزلة وأعمالهم[2].

ولقد كان طبيعياً لمن يُقدِّمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بهما جميعاً.

لهذا جاءت نظرية السلطة عند المعتزلة قائمة على اعتبار العقل مصدراً لوجوبية السلطة، في مقابل الشرع كمصدر لوجوبيتها عند أهل السنة.

وتأسيساً على ذلك، نرى أن المعتزلة، عندما كانوا يستخدمون العقل في الدفاع عما جاء به النقل، ثم ابتعدوا عن تلك الغاية، بل شطوا - كما علمنا - لأنْ يكون العقل حاكما على النقل.

فإن الأشعري، عندما رجع عنهم رجع إلى الخطوة الأولى التي خطاها المعتزلة. وأعاد تنظيم علم الكلام على قاعدة: أن النقل هو الأساس وأن العقل خادم النقل ووسيلة لإثباته والبرهان على صحته[3].

---

(١) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص١٧٧.

(٢) يحصر الغزالي طلاب الحقيقة في فئات أربعة هم المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية)، ويحصر الفلاسفة منهم بحسب مذاهبهم في ثلاثة أقسام (الدهريون والطبيعيون والإلهيون)، ثم ينطلق بالرد على كل صنف حتى يثبت صحة مذهبه في تأييد الصوفية. لهذا يأتي رده على المعتزلة هنا ضمنا. ينظر: الغزالي. المنقذ من الضلال. م.س.ص١٢-١٥.

(٣) للتفاصيل ينظر: حمادة الأنصاري (أبو الحسن الأشعري). مجلة الجامعة الإسلامية. س٦.ع٣ (فبراير ١٩٧٤).ص٥٧-٧٨.

الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. نشر: محمود علي صبيح. القاهرة. ١٣٢٧هـ. ص٢.

الغزالي. المنقذ من الضلال. القاهرة. (بلا ت). ص١٨.

وطبقاً لهذا، فإن الأشاعرة - كما يقول ابن خلدون[1]، نظروا في مقدمات علم الكلام القديمة كـ«علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». فتركوا ماله اختلاط بالفلسفة، وصاروا في الطريقة الجديدة يردون على مسائل الفلسفة التي لا تتفق مع العقائد الدينية. وهذا أمر لم نكن نعهده عند المعتزلة الذين كانوا يقدسون الفلسفة ويسلمون بكل ما جاءتهم به.

وطبقاً لهذا، جاء تأويل الصفات الخبرية، عند الأشاعرة متأثراً بالمعتزلة. لذلك قال ابن الجوزي:- وهو على حق في هذا الباب - إن الأشعري ظل دوماً معتزلياً[2].

وقد كان هذا السبب الذي جعل الحنابلة لا يرضون عن الأشعرية، ودفعهم إلى مقاومتهم بنفس القوة التي كانوا يقاومون بها المعتزلة.

والحقيقة، كما ذكرنا ذلك مراراً - وسيتأكد لنا لاحقاً - أنهم أخذوا بالفعل بالطريق الوسط بين المعتزلة والحنابلة، رغم أنهم كانوا في كثير من عقائدهم متأثرين بالمعتزلة إلى حد غير قليل.

ويرجع هذا إلى أن الأشعري قد تلقى علم الكلام أولاً على منهج المعتزلة من الاستدلال بالعقل، وأنه شُغل أخيراً بمجادلتهم والرد عليهم ودحض أدلتهم، فجاءت مواقفه مقتصدة مسلك النقل والعقل - معا -، فلا يتخذ الأشاعرة من العقل حاكماً على النصوص ليؤولوها - كما يذهب المعتزلة -، ولا يقفون عند ظواهر النصوص - كما يذهب الحنابلة - إنما يتخذون من العقل خادماً لظواهر النصوص.

صحيح أن الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعري ونصروا مذهبه قد أخذ البعض منهم كالغزالي يوسعون سلطان العقل[3].

---

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون. م.س.ص٤٠٦،٤٠-٤٠٧.

(٢) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. مطبعة دار المعارف العثمانية. حيدر آباد الدكن. ١٣٥٨هـ. ص٧١.

(٣) لهذا نجد الدكتور عرفان عبد الحميد يقسم الأشاعرة تبعاً إلى هذا التطور إلى طريقتين: =

حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند الرازي، الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل[1]. بيد أن سلطانه بقى عند الأغلبية تابعاً لسلطان الشرع.

ثانياً – الكلابية:

ليس جديدا القول، أن جماعة من أهل السنة[2]* – سبقت الأشاعرة – كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية، من غير مذهب السلف (الحنابلة) يشكلون معهم، أهل إثبات (صِفاتية)، لكن بمناهج كلامية، فأولوا الصفات الخبرية على نحو يحتمل اللفظ، هذا المعنى المجازي لا الحقيقي، فجمعوا بذلك بين (الإثبات والتأويل) على خلاف الفرقة الأولى الخالصة (بلا إثبات) (المعتزلة) التي اتهمها الحنابلة بالتعطيل (نفي الصفات) وهي بريئة منه، أو الفرقة المثبتة الخالصة (بلا تأويل) الحنابلة، التي اتهمها المعتزلة بالتمثيل (التشبيه والتجسيم) وهي بريئة منه.

= الأولى: طريقة المتقدمين: التي بدأت بالأشاعرة وانتهت بالباقلاني، والتي كانت المقدمات العقلية مجعولة تبعا للعقائد الإيمانية، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

الثانية: طريقة المتأخرين: التي بدأ فيها الأشاعرة بدراسة المنطق الارسطو طاليسي وراعوا في استدلالاتهم قواعده، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية وقرروا عكس طريقة المتقدمين، ان بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول، لهذا اعتبر الغزالي هو واضع هذه الطريقة.

ينظر: – د. عرفان عبد الحميد. م.س.ص١٥٢، ١٦٠ وما بعدها.

(١) ينظر: الرازي. أساس التقديس. طبعة القاهرة. (بلا ت). ص٢١٠ وما بعدها.

نقلاً عن: د. فتح الله خليف. فلاسفة المسلمين: ابن سينا – الغزالي – فخر الدين الرازي. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. ١٩٧٦. ص٣٤١. وطبعة القاهرة. (بلا ت). ص٢١٠ وما بعدها.

وكذا: نصير الدين الطوسي. تلخيص المحصل. م.س.ص٢٩.

(٢) (*) من المعروف أن أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة (أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل) هم أقطاب أهل السنة في الفقه والحديث. بينما حديث المدرسة الكلابية السنية (ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي) هم أقطاب أهل السنة في علم الكلام – قبل الأشاعرة –. ينظر:

د. جلال محمد موسى. م.س.ص٣٦-٣٧.

هذه الفرقة الصفاتية هي، الكلابية (أتباع ابن كلاب)[1]*، هؤلاء قد أثبت انحياز الأشعري لهم، بمناهج كلامية ومنهم انتقلت سمة (الصفاتية) إلى الأشعرية، حتى عد القول: الكلابية هم أسلاف الأشعرية[2] قولًا صحيحا جدا. ذلك أن الأشاعرة قد أخذوا منهم مقالاتهم في الصفات، وعدلوا بعض مقالاتهم في كلام الله الأزلي ليجعلوه قسمين: كلام أزلي وكلام ذو دلالة في الحروف والأصوات محدث[3]، ليكونوا بذلك وسطاً بينهم وبين المعتزلة.

وفي مفهوم الإيمان، الذي هو لدى ابن كلاب إقرار باللسان واعتقاد بالجنان (أي المعرفة القلبية) دون أن يكون العمل عنده من جملة الإيمان. فإن الأشاعرة قد عدلوه؛ لأن يكون العمل داخلاً فيه، متابعة للشافعي. فجعلوا ما وقر في القلب هو الأصل وتصديق اللسان إقرار والعمل بالجوارح دليل. فأكدوا جانب القلب؛ متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل متابعة للمعتزلة ولرجال الحديث - والشافعي منهم[4] -. وإذا ما كان الأشعري، تابعاً لابن كلاب في الكثير من أقواله الإعتقادية (أي الأصول) إلا ما ندر.

فان ابن كلاب الذي كون في العالم الإسلامي مدرسة فكرية، كان هو والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي أرز رجالها، فإن هذه المدرسة السابقة قد اندمجت في مدرسة الأشاعرة (اللاحقة)[5].

---

(١) (*) أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان التميمي، الشهير بابن كلاب (ت ٣٤٠هـ). قيل: لقب بهذا اللقب لأنه كان في المناظرة يجتذب الخصم كالكلاب أو الخطاف. وقد كان إمام متكلمي أهل السنة في عهد الإمام أحمد بن حنبل وممن رافق الحارث المحاسبي. ينظر:

السبكي. طبقات الشافعي. ج٢. م،س.ص١٥.

ابن عساكر. م.س.ص٣٩٨.

(٢) ينظر: W. Spitta، Ibid. P. 460

آدم متز. الحضارة الإسلامية. م(١). م.س.ص٣٧٨.

(٣) في تفاصيل هذا الموضوع ينظر: إمام الحرمين. الجويني. م.س.ص١٠٢ وما بعدها.

(٤) ينظر: - الجويني. الإرشاد. م.س.ص٣٩٦ وما بعدها.

(٥) د. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ج(١). مطبعة المعارف. القاهرة. ١٩٦٩. ص٢٩٦.

وإن مما يميز هذه المدرسة - كما يقول ابن تيمية[1] - أن المعتزلة لما كانوا نفاة صفات وأفعال، فإن الكلابية مثبتة صفات، نفاة أفعال.

وبهذا يريد ابن تيمية القول، أنهم مأولة صفات كالمعتزلة - كما أسلفنا -. وهذه الصفة هي التي يتميز بها الأشاعرة عن السلفيين من أهل السنة. فهم في الصفات الخبرية كالسلف يثبتونها فهم صفاتية (أهل إثبات) لكنهم كالمعتزلة يؤولونها (أهل إنبات).

فالسلف، وهم يتمسكون بالآيات التي تثبت الصفات الآلهية ويحملونها على الظاهر دون تأويل، والبعض منهم يغالي حتى أضحى التشبيه والتجسيم سمة ملاصقة لمذهبه، على خلاف المعتزلة الذين يعمدون إلى تأويل هذه الآيات المتشابهة، والبعض منهم يغالي حتى أضحى النفي والتعطيل سمة ملاصقة لمذهبه.

فإن الأشاعرة، قد أروا السلف على قولهم بالإثبات وتأولوا هذه الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه - كالمعتزلة -. فإنهم يرونها مجازات عن معاني ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة، والاستواء عن الاستيلاء، والوجه عن الذات والوجود وهكذا. ذلك أن الأشاعرة لَيرون أن الراسخين في العلم، لهم حظ في تأويل المتشابهات لأنهم معطوفون على الله تعالى في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ بفعل الأثر الصوفي للكثير من أعلامهم على الفكر الأشعري، لهذا فهم لا يقفون، عند لفظ الجلالة (الله)، تلك الوقفة الاستثنائية - كالسلف - اللذين يجعلون علم الغيب موقوفاً عليه جل وعلا[2].

ولما كان السلف والمعتزلة - طبقاً لنظريتها في أصل التوحيد - على طرفي نقيض، فإن قولهم في كلام الله هل هو حادث أم مخلوق - أيضاً - على طرفي نقيض.

---

(١) ينظر:

ابن تيمية. موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ج٢. (على هامش المنهاج). ص٦-٧.

ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ١٣٩٩هـ. ص١٠.

(٢) محمود صالح البغدادي. إرشاد الأنام إلى عقائد الإسلام. دار عبادة ودار البراء. (بلا م). ١٩٨٥. ص١١٦. وما بعدها.

فالسلف قالوا: إن كلام الله أزلي، وحتى حروف القرآن قديمة غير مخلوقة. والمعتزلة قالوا: إن كلامه جل وعلا حادث في محل، وأن القرآن مخلوق.

بينما الأشاعرة أبدعوا قولاً وسطاً بين القولين، بحدوث الكلام اللفظي (أي الحروف والأصوات)، أما الكلام النفسي (أي كلام ذات الله العلية) فقديم غير مخلوق.

لهذا حكموا بان ما نقرأه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقة؛ لأن هذه الحروف والأصوات دليل على كلامه النفسي وهي فعل القارئ، والدليل غير المدلول[1].

أما في باب القضاء والقدر، فإن السلف الذين يعتقدون أن الله خالق أفعال العباد، والعباد لا صنع لهم في أفعالهم ولا تقدير - حتى كانوا جبرية على الأقل -.

وأن المعتزلة يرونهم - على العكس - هم يخلقون أفعالهم والله تعالى لا صُنع له في أفعال عباده ولا تقدير - فكانوا بذلك قدرية -.

فإن الأشاعرة من خلال بديعهم نظرية الكسب سلكوا بين ذينك القولين المتناقضين، طريقاً وسطاً - أيضاً -. فاعترضوا على الجبرية الخالصة من السلف وعلى القدرية الخالصة من المعتزلة. حتى قالوا: إن الفعل الواحد لا يستقل به الله وحده ولا يستقل به العبد وحده وإنما يشتركان فيه.

فالله له إتقان الفعل، والعبد له الإرادة فقط. وقد دعوا عمل الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً ودعوا عمل العبد كسباً[2].

---

(١) الشهرستاني. نهاية الاقدام في علم الكلام. م.س.ص٣١٣، ٣٢٠.
كذا: الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٤٩-٥٣.
وكذا: الجويني. الإرشاد. م.س.ص٩٩-١٣٧.

(٢) ينظر نفس المصادر السابقة:
الشهرستاني. ص٦٧-٦٩.
كذا: الغزالي. م.س.ص٣٧-٣٩.
وكذا: الجويني. م.س.ص١٨٧-٢١٠.

وأحسب انه غير عسير علينا، بعد هذا أن ندرك - كما أدرك د. زهدي حسن جار الله[1]- أن ذلك المذهب الكلامي الجديد (ونعني به المدرسة الأشعرية) والذي حاز رضا أهل السنة وقبولهم هو ثمرة من ثمار الإعتزال وأثر حسن من آثارها، ذلك أن المعتزلة - كما يرى نيكلسون[2] - عندما حاولوا عبثاً أن ينتزعوا فكرة التشبيه من أذهان الناس، وإن كانوا أخفقوا في فرض فلسفتهم العقلية على المسلمين الا انهم رفعوا بطريقة غير مباشرة الفكر الإسلامي إلى درجة يُعتد لها، كانت الأشعرية ثمرة من ثمارها.

لهذا فالأشعرية لم يجدوا سبيلاً أبداً إلى التخلص من أثر المعتزلة عليهم - وإن مالوا إلى متكلمة أهل السنة (ونعني بهم مدرسة ابن كلاب)، فجاءت أحكامهم توافق السنة ولا تبتعد كثيراً عن قول المعتزلة، هي طريق وسط بين الحنابلة والمعتزلة.

يقول الغزالي[3]: إن الحشوية (ويقصد بهم مشبهة السلف)، الذين كانوا يرون وجوب الجمود على تقليد السلف واتباع ظواهر النصوص الواردة في النقل ويحظرون الخوض في الكلام ولا يقرون بقدرة العقل ولا يعتبرون بلزومه للنقل.

والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادوا به قواطع الشرع. كلاهما مخطئ، أولئك مالوا إلى التفريط، وهؤلاء إلى الإفراط. فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد أن برهان العقل هو الذي يُعرف به صدق الشارع. والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدي إلى الصواب لأن العقل يعتبره ألغي وانحصر.

فالعقل - طبقاً للأشاعرة[4]* - هو الأداة التي يمكن أن يُعرف بواسطتها

---

(١) زهدي حسن جار الله. م.س.ص٢٥٨.

(2) Nicholson, Literary History of the Arabs, London. 1907. P. 369-370.

(٣) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢.

(٤) (*) للمزيد من المعلومات عن مكانة العقل عند الأشاعرة ينظر:

إسماعيل محمد عواد الكبيسي. العقل في الفكر الإسلامي. رسالة ماجستير في الفكر الإسلامي (غ.م). جامعة صدام للعلوم الإسلامية. ١٩٩٦. ص١٤٥-١٦٣. =

صدق النقل، وهو - أيضاً - السلاح الذي يدافع به الشرع[1].

وهذا حالهم - أيضاً - في أدلة الأحكام السلطانية ومصادر السلطة - كما سنرى لاحقاً - لكن المهم هنا، أن الأشعري يعتبر السلطة (الإمامة) قضية مصلحية ليس مكانها العقيدة (أي علم الكلام) بل السياسة، ومكان بحثها علم الفقه، وهو بهذا تبعٌ للشافعي - كما أكدنا -.

وطبقا لهذا، فإننا نرى، أن المنهج عند الأشعري خاصة، وأصول الأحكام عند الأشاعرة عموما، يستند على الموازنة والمزاوجة بين العقل والنقل.

فالأشعري في رسالته (استحسان الخوض في علم الكلام)[2] أخذ يثبت ضرورة استخدام العقل في أمور العقيدة مستنداً على نصوص نقلية وأدلة عقلية يضع في مقدمتها قياس الشبيه والنظير في السنة النبوية.

فالقرآن والسنة - وفقاً للمنهج الأشعري - لم يهملا العقل ولم يُحرِّما النظر والاستدلال. فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأييده ضرورة وليس ضلالة - كما يقول الحنابلة - الذين يتمسكون بظاهر النص وحده ولا يحيدون عنه[3].

وإمام الحرمين الجويني، يذكر لنا أن الأشعري لم يجد صعوبة في سلوك الطريق المعتدل بين الفرق الإسلامية، وإثبات صحته ببراهين عقلية وأدلة شرعية [4].

وقد تبين لنا من خلال الموازنات العلمية بين آراء المدارس التي عُدت منابع فكرية للمدرسة الأشعرية. أن آراء الإمام الشافعي والإمام الأشعري، متلاقية في جملة

= الحارث بن أسد المحاسبي وأبي حامد الغزالي. شرف العقل وماهيته. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. (بلا ت). ص٥٨ وما بعدها.

(١) الغزالي. المنقذ من الضلال. م.س.ص١٨.

(٢) الأشعري. استحسان الخوض في علم الكلام. مطبعة بيروت. ١٣٧٣هـ. ٨٧، ٩٣.

(٣) د. غرابة. الأشعري. م.س.ص٨١.

(٤) نفس المصدر. ص٨٧.

أصولها. ولذلك فالذي نُقر به، هو أن آراء الإمام الشافعي في العقائد هي الأصول الذي تفرعت عنه آراء الأشعري، وفي الحقيقة، إن أبا الحسن الأشعري أقام نظرياته في العقائد على المأثور عن الشافعي.

وتأسيسا على هذه الأحكام وغيرها نستنتج أن أصول فقه السلطة – عند الأشاعرة – تحكمها الاعتبارات الآتية[1]:-

أولاً – الأدلة النقلية (أي المصادر الأصلية):

١. لما كان **القرآن** – وهو المصدر الأول للتشريع – لم يأتِ فيها يتعلق بالأحكام السلطانية إلا بالمبادئ العامة الأساسية دون تعرض للتفصيلات والجزئيات[2]*، التي بطبيعتها تتطور وتتغير بتغير ظروف الزمان والمكان لتراعي فيها كل أمة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها فالأمر – هذا – كما يقتضيه التشريع الحكيم شورى بينهم.

وطبقاً لهذا، أضحت الإمامة – عند الأشاعرة – ليست من أصول الدين، وانما، من الفروع الخاضعة للاجتهادات الفقهية[3]** والأمور المصلحية الخاصة بالأمة.

٢. لما كانت **السنة** – وهي المصدر الثاني للتشريع – منها ما يعد تشريعاً عاماً (أي من الشرائع الكلية)[4]* ومنها ما يعد بالعكس (تشريعاً وقتياً) أو زمنياً ينتهي

---

(١) للتفاصيل حول هذه الاعتبارات ينظر: – د. حازم عبد المتعال. م.س.ص٧٣ وما بعدها.

(٢) (*) وقد عبر بعض المفكرين المعاصرين عن ذلك بالقول:

ان الإسلام لم يورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لا يجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير، لاسيما في أمور الحكم، وهي تلك التي يعرفها الأوربيون في بعض لغاتهم باسم (Dogmas). من اجل ذلك، نجد حكمة، إدخال مسألة السلطة في اختصاص علم الفقه لا علم الكلام، وهو محل الموضوعات الخاضعة للاجتهاد. ينظر:

د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص١٩ وما بعدها.

(٣) (**) ينظر: صبحي محمد جميل. (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية). مجلة الإمام الأعظم. ع٤. ١٩٨٧. ص١٨٤-٢١٦.

(٤) (*) يقصد بالتشريع العام – لدى علماء الشريعة – ان يكون التشريع أبدياً، أي ان يكون ذا =

أثره بانتهاء السبب الذي دعا الرسول ﷺ إلى ما أمر به ونَهى عنه (أي المصلحة).

ولما كانت الأحكام الشرعية الصادرة عن الرسول ﷺ بصفته الرئاسية للدولة لا بصفته النبوية، لا تُعد تشريعاً عاماً؛ لأنها إنما بنيت على المصلحة القائمة في عصره، ولما تتغير الأحكام بتغير المصلحة، يبدو ظاهراً أن معظم أحاديث الأحكام السلطانية تعد كذلك - كقاعدة عامة - من طراز هذا التشريع (ونعني به المؤقت)[1].

فالرسول - تمشيا مع خطة القرآن في ميدان شؤون الحكم - إنما يضع الخطوط العريضة لدولة إسلامية وذلك حتى يجد الناس في هذه الخطوط متسعاً للإجتهاد والتطبيق في زمان ومكان.

وطبقاً لهذا، فإن ما كان يصدر منه ﷺ في الأمور الجزئية التي تتصل بشؤون الحكم فإنه ليس بطبيعته مما يعد تشريعاً عاماً ملزماً للأجيال التالية فقد كان أساسه هو المصلحة القائمة في عصره.

٣. لما كان الإجماع - في اصطلاح الأصوليين - هو اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي[2]. وهو المصدر الثالث من مصادر التشريع.

فان أول إجماع - عند الأشاعرة - هو إجماع الصحابة.

= حجة ملزمة شرعاً لجميع المسلمين في كل الأزمنة والأمكنة إلى يوم القيامة. ينظر: د. حمد عبيد الكبيسي ود. صبحي محمد جميل. أصول الأحكام. م.س.ص٦٠.

(١) ينظر: نفس المصدر. ص٦١. ود. حازم الصعيدي. م.س.ص٧٤ وما بعدها.

(٢) للمزيد من المعلومات حول الإجماع، ينظر:

الغزالي. المستصفى في علم الأصول. ج١. م.س.ص١١٠.

محمد أبو زهرة. أصول الفقه. م.س.ص١٩٨ وما بعدها.

د. رشدي عليان. (الإجماع في الشريعة الإسلامية). المورد. مج٢.ع١. ١٩٧٣. ص٦٣-٨٦.

لهذا فالإجماع – طبقاً لذلك – قد تحقق عندهم في عصر الخلفاء الراشدين لاسيما الخليفتين الأول والثاني[1].

والأشاعرة، يَعدُون الإجماع مصدراً أساسياً من مصادر فقه السلطة بعد أن ثبت عندهم – والجمهور معهم – أن القرآن والسنة لم يذكَرا إلا مبادئ عامة بشؤونها، وأن النصوص ليست فيها ثابتة أو منقولة على التواتر.

حتى عده إمام الحرمين (الجويني)[2] «مبنى الإمامة» وهو عنده من «قواطع الأدلة» حتى قال: «ومما يترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع».

٤. لما كان **قول الصحابي**، يعد مصدرا من مصادر التشريع مُقَدماً على القياس، عند الأشاعرة – تبعاً لإمامهم الشافعي – لهذا جاءت أقوال الصحابة (رضوان الله عليهم جيعاً) كقول أبي بكر (الأئمة من قريش) وقول الصحابي له (يا خليفة رسول

---

(١) أورد الإمام الأشعري في الإبانة أدلة على تحقيق الإجماع على إمامة أبي بكر ليقول: وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق ثم إمامة عثمان ثم إمامة علي. ليؤكد: – استنادا إلى الحديث الشريف: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة قوله: فدل ذلك على إمامة الأئمة الأربعة ﷺ. ليجاريه في ذلك معظم الأشاعرة. والآيجي – من المتأخرين – يقول: «ان الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً».

وطبقاً لهذا، نرى معظم المفكرين المعاصرين – ومنهم الدكتور الطماوي – يقول: أن الإجماع لم يحقق الا في عهد الخليفتين الأول والثاني وانتهى عملاً بقيام الفتنة الكبرى عقب استشهاد الخليفة الثالث وانقسام المسلمين إلى طوائف وتفرق الصحابة في البلدان.

حتماً اثر عن بعض الفقهاء قوله: من يدعي الإجماع بعد عهد الصحابة ولاسيما كبارهم يكون كاذباً.

للمزيد ينظر:

الأشعري. الإبانة عن أصول الديانة. مكتبة تعز للنشر. بغداد.١٩٨٩. ص٧٧-٧٨.

الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠.

د. سلمان محمد الطماوي. السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٧٣. ص٤٢٥.

د. حازم الصعيدي. م.س.ص٨٦.

(٢) وقد خصص له أكثر من عشرة صفحات لإثبات أحجيته كمقدمة لباب الإمامة. ينظر:

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٠-٤٢٣.

الله) وقول سفينة في خلافة الأمة ثلاثون سنة ثم مُلك، وأنها خلافة الأربعة راشدة، وغيرها[1]. جاءت أدلة ليست على صحة إمامة الخلفاء الراشدين فحسب، وإنما أدلة على الأحكام السلطانية ومصدر من مصادر فقه السلطة - عندهم -.

حتى جاء قول الأشعري[2]، في معرض الحجاج في إثبات إمامة الخلفاء الراشدين «ثبتت إمامة الفاروق لأن الصديق نَصَّ عليه».

وقد «احتج الأولون[3]* - كما يقول الدكتور عبد الكريم زيدان[4] - بأن احتمال الصواب في اجتهاد الصحابي كثير جدا واحتمال الخطأ قليل جداً، لأن الصحابي شَاهَد التنزيل ووقف على حِكمة التشريع وأسباب النزول ولازم النبي ﷺ ملازمة طويلة أكسبته معرفةً بالشريعة وذوقاً لمعانيها. وكل هذا يجعل لآرائهم منزلة أكبر من آراء غيرهم ويجعل اجتهادهم أقرب إلى الصواب من اجتهاد غيرهم».

ثانياً - الأدلة العقلية (أي المصادر التبعية)

صحيح أن العقل لا يستقل لوحده في إدراك الأحكام وأنه لا يقوم به تكليف - عند الأشاعرة -. وهو ليس مصدراً من مصادر التشريع[5].

لكن ذلك لا يعني، أن الأشاعرة يعطلون العقل ويلغون عمله، بل إنهم اعترفوا بما للعقل من عمل عظيم في نطاق استنباط الأحكام من ثنايا النصوص وبيان قواعد

---

(١) ينظر: الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٨-٧٩.
الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٤.

(٢) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٨.

(٣) (*) في معرض تقديس الأشاعرة للصحابة جميعاً ينظر:
الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٦-٧٩.
الآيجي. الموقف. م.س.ص٨٧

(٤) د. عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص٢٢٤.

(٥) د. هاشم جميل عبد الله. مسائل من الفقه المقارن. ق(١). بيت الحكمة. بغداد. ١٩٨٩. ص٦١.

الشرع وضوابطه، وهو في هذا إنما ينطلق من حيث يُطلِق الله سبحانه، ويأذن له[1].

فهو، لهذا، جاءت تسمية أدلته بالمصادر التبعية. وفي هذه الحدود رأى - الإمام الغزالي[2]- أن من أدلة الأحكام (مصادرها) العقل. وهو لا يخفي أن تسمية العقل - خلافا للأشاعرة - أصلا من أصول الأحكام تَجُوز، وأن تحقيق النظر يوصل إلى أن أصل الأحكام حقيقة واحدة وهو قول الله تعالى، أما ما عداه فإنه يعود إليه أو يَستمد شريعته ومصدريته منه.

وطبقاً لهذه الحقيقة، أضحت الأدلة العقلية عند الأشاعرة تحكمها الاعتبارات الآتية:

١. لما كان **القياس** (الشرعي) يعتمد على وجود أصل في نص جلي العلة، حتى يُقاس عليه الفرع الذي استجد[3]. وأن مثل هكذا نصوص جلية، كما لاحظنا آنفاً غير موجودة إلا كمبادئ عامة وقواعد كلية، إلا ما ندر[4]*. أضحى القياس مُعطلًا إلا في بعض الحالات الاستثنائية.

٢. ولما كان الفقهاء الشوافع - والأشاعرة منهم - قد ضيقوا نطاق (**الاستحسان والمصلحة**) بشروط تجعلها من قبيل الضرورات لا يختلف العلماء في الأخذ بها[5]. أضحت هذه الأدلة - عندهم - ليست من مصادر التشريع.

---

(١) د. حمد عبيد الكبيي ود. صبحي محمد جيل. أصول الأحكام. م.س.ص٢٥٩.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج(١). م.س.ص١٠٠.

(٣) د. حمد عبيد الكبيسي ود. صبحي محمد جميل. أصول الأحكام. م.س.ص١٠١.

(٤) (*) كإستدلال عمر ﷺ في السقيفة بتأمير الرسول ﷺ لأبي بكر ﷺ في معرض موته في إمامة الصلاة ليقول: ارتضاه النبي لدينكم اما ترضونه لدنياكم - كما سبق القول -.

(٥) والغزالي أخذ بالمصلحة بشرط ان تكون ضرورية، قطعية، كلية. ينظر:

الغزالي. المستصفى. ج٢. م.س.ص٥٩ وما بعدها.

عبد الكريم زيدان. الوجيز. م.س.ص٢٠٣.

٣. ولما كان العرف[١]**، وهو ما اعتاده الناس من معاملات، مصدراً من مصادر التشريع، إذا لم يكن يخالف قاعدة شرعية[٢]. فإن العرف الدستوري الذي يُعد أحد مصادر القانون الدستوري ليس فيه، ما يتنافى مع الأحكام الكلية في الإسلام، طالما كان ذلك العرف غير متعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية[٣].

وطبقاً لهذه الاعتبارات، التي تُقِر – كما لاحظنا – أن المصادر الأصلية، إما أن تعتمد على قواعد كلية، يُستنبط في ضوئها أحكامٌ مؤقتة لا تعد شرائع عامة أو تغير أحكام القسم الآخر بتغير المصلحة. فضلا عن أن القاعدة الأساس في الأحكام السلطانية التي اعتمدت على مبدأ كلي قائم على الشورى، يُنيط بأهله (أي أهل الشورى: أهل الحل والعقد) مسؤولية واجب الاجتهاد الذي يتعين عليهم – وفقاً لذلك – أن يقوموا بتقرير أحكام تنهض بالوظيفة التي كان يختص (الإجماع) بالقيام بها في الأصل في ميدان الأحكام الشرعية (السلطانية). ولاسيما أن الفقهاء المجتهدين قد وضعوا ما يجب تفريعه على المبادئ الدستورية في القرآن والسنة من أحكام جزئية على أساس الظروف التي لابست المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية عقب وفاة الرسول ﷺ كما أنهم قاموا بتنميتها والإضافة إليها مع مرور الزمن واتساع رقعة الدولة وما طرأ عليها من تغييرات مستمرة[٤].

وطبقاً لهذه الحقيقة، أضحى الإجماع، هو مَبنى الأحكام السلطانية الأكثر أهمية من دون باقي المصادر الأصلية الأخرى، كما أضحت المصادر التبعية القائمة على أدلة

---

(١) (**) ينظر: عبد الستار حامد. (العرف وأثره في بناء الأحكام). الشريعة. بغداد. ع٥. ١٩٧٩. ص١٧٣-٢١٨.

محمد سعود المعيني. (العرف في الفقه الإسلامي) التربية. البصرة. س.ع٦. ١٩٨١. ص١٤٣-١٧٠.

(٢) ينظر: د. حمد عبيد الكبيسي. ود. صبحي محمد جميل. م.س.ص١٣٨-١٣٩.

(٣) د. حازم الصعيدي. م.س.ص١٠٤.

د. حمد عبيد الكبيسي. (نظرة في النصوص الدستوري التي تجعل الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع) الإمام الأعظم. ع٢. ١٩٧٤. ص١٥٣-٢٥٢.

(٤) د. حازم الصعيدي. م.س.ص٩٧-٩٨.

العقل (الإجتهاد)، لها أهمية أكبر إذا ما قِيست مع مسائل المعاملات غير السياسية الأخرى التي وردت فيها نصوص تفصيلية في المصادر الأصلية للشريعة.

وتأسيسا على ذلك، فإن أهل الشورى الذين يُناط بهم فعل اختيار السلطان، والذين هم أنفسهم أو جلهم – على الأقل – الذين يناط بهم فعل الإجتهاد لأنهم (أولو الأمر)[1]* – كما سنلاحظ ذلك في الباب الثاني – سواء أخذنا بآراء القائلين إنهم: أولو الأمر الديني (المجتهدون) أو أولو الأمر الدنيوي (الحكام).

فإن ما يسمى بـ(التشريع الدستوري المناط بالهيئات النيابية أو برئيس الدولة في القانون الدستوري، في الفقه الوضعي الحديث كمصدر من مصادر القانون)[2] سيكون واحداً من أدلة الأحكام السلطانية، إذا ما أضيفت للعرف الدستوري، فإنه سيشكل لوحده أهمية، من بين المصادر التبعية، لها نفس أهمية الإجماع عند المصادر الأصلية.

---

(١) (*) ينظر، بصدد سلطان أولي الأمر على الأحكام الشرعية:

د. محمد سلام مدكور. الإباحة عند الأصوليين والفقهاء. ج٢. مطبعة القاهرة. ١٩٦٥. ص٣٢٨ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر. ص١٠٠-١٠١.

وكذا: محمد بهجت البيطار (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف) مجمع دمشق. مج٣. ١٩٥٥. ص٦٤٦-٦٤٨.

الفصل الثالث

مصادر السلطة

الفصل الثالث

مصادر السلطة

من الضروري، أن نوضح – ابتداء – أن هناك علاقة وثيقة بين الأصول التي تستقي منها السلطة شرعيتها (أي مصادر السلطة) وبين طبيعة السلطة (الشرعية) في الإسلام.

ذلك أن القول، بالمصدر الإلهي للسلطة يعني القول، بالطبيعة الدينية لها، بينما القول، أن مصدر السلطة – طبيعياً –، يعني – قطعاً – أن طبيعة السلطة، طبيعة مدنية (أي زمنية).

وللإجابة على التساؤل الثائر، حول طبيعة السلطة في الإسلام، هل هي سلطة دينية) أو (سلطة دنيوية) (أي مدنية)؟ هو الذي يحدد لنا الإجابة الصحيحة على التساؤل الثائر حول مصدرية تولية السلطة هل هي (النص أم الاختيار)؟. كما هو الذي يحدد مصدرية وجوبها هل هي (النقل من الشرع أم العقل)؟.

وللإجابة عن ذلك التساؤل: هل أوصى الإسلام – حقاً – بأن تكون السلطة على المسلمين في طبيعتها سلطة (دينية) أم (دنيوية)؟ أم انه لم يحدد موقفاً، ولم يوصِ بطبيعة محددة لها، لأنه لم يتعرض أصلا لهذا الموضوع؟

بصياغة أخرى، أدق، هل أن الحاكم كما يراه الإسلام يجمع بين يديه السلطتين (الدينية) و(الدنيوية)؟ أم أن الفصل والتميز بينهما هو موقف الإسلام؟.

وإذا ما قلنا: أن الإختلاف في الموقف من هذه القضية قديم وشهير، كيف – إذاً– تجاوزت النظرية السياسية العربية الإسلامية، إشكالية العلاقة بين (الديني) و(السياسي)؟ وكيف نظر الفقه الإسلامي إلى هذه العلاقة بين (الدين) و(السلطة)؟ وما هو موقف الأشاعرة من هذا كله؟، وللإجابة نقول:

انقسم الفقهاء والمفكرون في النظرة إلى طبيعة السلطة في الإسلام إلى إتجاهين اثنين[1]:

الاتجاه الأول: يذهب إلى القول، أن الإسلام (**دينا ودنيا**) (**دين ودولة**). لهذا فالإمامة عندهم هي: «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا»[2] و«نهاية عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا»[3].

فصاحب السلطة (الإمام) – إذاً – سيجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية – معاً – فالإسلام – طبقا لهذا الرأي – ليس معزولا عن السياسة والدولة والمجتمع، وأنه لم يكن في الدولة الإسلامية مختصون بالسياسة كما أنه ليس في الإسلام كهنوت (أي سطوة من رجال الدين كما كان الأمر في المسيحية)[4] وإنما ولاية الفقيه، هنا، ولاية دينية – سياسية. وسلطة الحاكم، هي الأخرى، سلطة دينية – دنيوية. فالحاكم هو الفقيه – أو بكلمة أدق – الفقيه هو الحاكم.

ولعل التفسير الذي أعطاه (ابن خلدون)[5] و(الماوردي)[6] لمعنى الخليفة، وهو انه يخلف الرسول في رعاية شؤون الدين والدنيا، إنما يعزز القول بأن الإسلام دين ودولة[7].

---

(١) ينظر: شبلي العيسمي. العلمانية والدولة الدينية. م.س.ص١٩٧ وما بعدها.

و– د. عبد الغني بسيوني. م.س.ص٥٠ وما بعدها.

(٢) الجرجاني. شرح المواقف. مجلد ٣.س.ص٢٦١-٢٦٢.

(٣) ينظر: ابن خلدون. مقدمة. م.س.ص١٧٣.

(٤) شبلي العيسمي. العلمانية. م.س.ص١٩٧.

(٥) مقدمة ابن خلدون. م.س.ص١٩.

(٦) الماوردي / أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ط٢. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. القاهرة. ١٩٦٦. ص٣-١٧.

(٧) شبلي العيسمي. العلمانية. م.س.ص١٩٧.

بل أن المودودي[1]، يغالي أكثر، ليقول: إن الحاكمية لله وحده وبيده جل وعلا وشأنه التشريع، وليس لأحد - وان كان نبياً - أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله، لأن النبي لا يتبّع إلا ما يُوحى إليه ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾، وما وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه يأتيهم بالأحكام الإلهية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾.

ويخلص من ذلك، إلى أن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم الحقيقي ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾. وأنه ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ *[2][3].

لينتهي إلى القول، أن الإسلام نظرية للحكم كاملة، تجمع بين الجانبين الروحي (الديني) والزماني (الدنيوي). وهذا المنطق للمودودي وغيره يتوائم وقولتهم بالحق الإلهي للسلطان.

بيد أن بعض ما يعارض هذه النظرية في الإمامة وينتقد الكثير من مواقفها قد يتسرب إلى منظوره، منطلقها في طبيعة السلطة في الإسلام[4]**.

الإتجاه الثاني: يذهب إلى القول ان الإسلام (دين) فقط، لا شأن له بالسياسة والسلطة، لا فرق بينه وبين الدين المسيحي في نظريته للدولة.

لهذا يناشد أنصاره - كما ناشد المسيح عليه السلام أتباعه من قبل - بالقول: «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[5] إشارة إلى فصل الدين عن الدولة.

---

(١) ينظر: أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام السياسية. م.س.ص٥ وما بعدها.

(٢) (*) الآيات: (النساء / ٦٤) (يوسف / ٤٠) (المائدة / ٤٥) على التوالي. - المشار إليهم سابقاً -

(٣) ينظر: د. عبد الغني بسيوني. م.س.ص٥١-٥٢.

(٤) (**) من خلال تعريف (ابن خلدون) و(الجرجاني) وغيرهم، نلتمس تأثرهم بمنطلقات هذا الاتجاه رغم انهم من المعارضين لنظرية الحق الآلهي. - الباحث -.

(٥) د. عبد المنعم محفوظ ود. نعمان أحمد الخطيب. مبادئ في النظم السياسية. دار الفرقان للنشر. عمان - الأردن. ١٩٨٧. ص٦١.

يقول الشيخ علي عبد الرازق[1] - وهو خير من يمثل هذا الإتجاه - «إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير» ثم يتابع القول «إن الأغراض الدنيوية قد جعل الله الناس أحرارا في تدبيرها، وأن النبي ﷺ قد أنكر أن يكون له فيها حكم أو تدبير، فقال عليه السلام: «انتم اعلم بشؤون دنياكم». ليقرر: أن «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية... وولاية الحاكم ولاية مادية». أي سلطة سياسية - مدنية.

وطبقاً لهذا فإن طبيعة السلطة، لدى هذا الاتجاه هي لا دينية، أي سلطة دنيوية (زمنية). لهذا يقرر أصحاب هذا الإتجاه، أن الدين، لم يقيد المسلمين بنوع معين من أنواع الحكم، وإنما ترك لهم حرية أن يختاروا ما يرونه مناسباً لهم[2]، دون تدخل إلهي.

والحقيقة أن هذا الاتجاه العلماني[3]*، الذي يفصل الدين عن الدولة جاء متأثراً بالاتجاه العلماني الذي ظهر في أوربا كنتيجة للصراع على السلطة في القرون الوسطى بين الكنيسة ورجال الدين من جهة، وبين الملوك والحكام الزمنيين من جهة ثانية، والذي كان يرمي إلى فك الاشتباك والتداخل بين هاتين السلطتين المتنازعتين، ومنع رجال الدين من التدخل في شؤون الدولة وفرض آرائهم ووجهات نظرهم بحجة أنها تمثل الدين والتعاليم الإلهية المقدسة[4] على العكس من الإتجاه الأول، الذي جاء لمنع رجال

---

(١) علي عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم. م.س.ص٦١-٦٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) (*) العلمانية (بفتح العين) كمصطلح ظهرت في منتصف القرن الماضي وتعني دنيويا غير ديني، ويقابلها بالانجليزية (Secular) وبالفرنسية (Secularise او Laique) وهي كما ورد في معجم العلوم الاجتماعية نسبة إلى (العلم) (بمعنى العالم) وهو خلاف الديني أو الكهنوتي. وهذه تفرقة مسيحية - لا وجود لها في الإسلام - وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية وهي سلطة الولاة والأمراء ليكون معناها الاصطلاحي، الفصل بين الدين والسياسة.
وهذا لا يعني - بالضرورة - ان السياسة تعادي الدين أو الحاكم ملحد أو ان الدولة العلمانية ملحدة.
للمزيد ينظر: معجم العلوم الاجتماعية. مادة: علماني، نقلا عن: شبلي العيسمي. م.س.ص١٦.

(٤) نفس المصدر السابق. ص٥٢.

السياسة من التدخل في شؤون الدين، وفرض آرائهم ووجهات نظرهم بحجة أنها تمثل العقل.

والحق أن منطلقاً كهذا ينطوي على إضفاء الصفة القدسية على الحاكم ويلغي عمليا حق المواطنين في مساءلته ومحاسبته. وهذا في حد ذاته السبيل المؤدي إلى الاستبداد. وقد قيل: إن الإستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني(١).

لهذا جاءت مقولات أنصار الفصل بين الدين والسلطة في واحدة من منطلقاتها هو للقضاء على الإستبداد.

بينما جاءت مقولات أنصار دمج السلطتين - معا - في واحدة من منطلقاتها للحفاظ على وحدة الأمة في دار الإسلام، عن طريق تطبيق الشريعة الإسلامية(٢).

غير أننا عند النظر إلى الواقع ومجريات الأمور لا نجد وحدة العقيدة الدينية متوفرة لجميع المواطنين في أي دولة عربية - إسلامية.

ليس هذا فحسب، بل نجد الأكثرية المنتمية لعقيدة واحدة - وان كانت إسلامية - منقسمة إلى طوائف وفرق متباينة ومختلفة في اجتهاداتها ومفاهيمها وممارساتها للدين. هذه الخلافات كثيراً ما تُولِد نوعا من الإحتكاك والتنافر والانقسام عندما تنشأ ظروف معينة يُهيىء لها غالباً المستفيدون من المناظرات الطائفية لأغراض سياسية(٣).

والعلمانية - كما يقول أنصارها - ستمنع استخدام الطائفية الدينية لأغراض سياسية.

والحقيقة أن الاتجاهين، قد غالى كل واحد منهما في تأييد منطلقاته ومحاولة دحض مقولات الاتجاه الآخر رغم أن كل اتجاه قد شَخَّص وجهاً واحداً من أوجه الحقيقة.

---

(١) سلمان علي حسن الجميلي. قضية الاستبداد في الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث. رسالة ماجستير (غ.م). كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد. ١٩٩٦. ص٩٢.

(٢) نفس المصدر السابق. ص٩٣.

(٣) للمزيد من المعلومات حول وجهات النظر المؤيدة للعلمانية والمعادية لها، ينظر: شبلي العيسمي. م.س.ص٦٥-٨٠.

فليس صحيحاً، أن دعوى الفصل بين الدين والسياسة تظل معيار – كما يقول أنصار الدمج – عملا موجها ضد الدين[1]، وليس دائما، يقود الدمج بين السلطتين الدينية والدنيوية في هيئة واحدة – كما يقول أنصار الفصل – إلى الاستبداد[2]، ذلك أن الإسلام كدين سماوي في نظرته إلى علاقة الدين بالسياسة ذو طبيعة خاصة – كما سنرى – هذا من ناحية.

ومن الناحية الثانية، إن الفصل بين الدين والدولة هو في حد ذاته أمر غير متصور ولا قابل للتحقيق، في الدولة العربية – الإسلامية، لأن الدين وضع إلهي يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه من جهة، كما أن أولي الأمر من واجباتهم حراسة الدين وسياسة الدنيا من جهة أخرى.

ولهذا فإن الإسلام في الوقت الذي يُنكر أن تكون طبيعة السلطة الحاكمة، دينية (أي ينكر وحدة السلطتين: الدينية والزمنية)، فإنه لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينهما. فالتمييز – كما يقول د. محمد عمارة[3] لا الفصل بين الدين والدولة، وهو موقف الإسلام.

ويبدو لنا، أن الموقف المتناقض من تقييم طبيعة السلطة بين الإتجاهين – المشار إليهما أعلاه – جاء نتيجة لهذا الإلتباس في فهم حقيقة موقف الإسلام من (الفصل) أو(الدمج) بين السلطتين من جهة.

وتناولها على ذات النمط الذي تأول به الباحثون الذين بحثوا هذا الأمر في الفكر السياسي المسيحي – الأوربي عندما وُضعت المسألة – كما يقول الدكتور محمد عمارة[4]

---

(١) ينظر: فهمي هويدي. (مقال عن العلمانية) صحيفة الوطن الكويتية. ١١/ ١١/ ١٩٨٦.

(٢) ينظر: سلمان علي حسن. م.س.ص٩٣.

(٣) فالتمييز بان السلطتين، بمعنى الوقوف ضد استبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في الجماعات، وفي نفس الوقت الوقوف ضد محاولة صبغ الحكم بصبغة دينية لان ذلك الأمر غيب على الإسلام. انظر: د. محمد عمارة. م.س.ص٤٢٩.

(٤) نفس المصدر. ص٤٨.

هكذا: هل السلطتان الدينية والزمنية متحدتان أم منفصلتان؟ وهل أنت مع فصل الدين عن الدولة أم مع دمجها ومزجها؟.

وهذا وضع يجافي المنهج العلمي؛ لان الإسلام كما يقول من يُعتد برأيه من الفقهاء لا يُقِر السلطة الدينية وكذلك لا يرى الفصل بين الدين والدنيا لأنْ تتأول أحكاماً وتقر مبادئَ في الأحكام الدنيوية من جهة أخرى.

والذي زاد الأمر حيرة وأدى الكثير من الكتاب[1]*الى الحيرة، هو أن الرسول محمد ﷺ كان يمارس السلطتين الدينية والدنيوية معا. فهل كان الرسول يمارس السلطة السياسية كافية في ذاتها؟.

من حيث أن السياسات تقل شأنا عن التشريعات الدينية؟ أم أنه مارسها لمجرد وسيلة لغاية أسمى هي نشر الدين؟

وإذا ما كان الرسول قد زاول السلطة السياسية فهل عن وحي فلا ينطق عن الهوى - كما يقول أنصار الدمج -؟ أم أنها كانت اجتماعية كما يقول أنصار الفصل -؟ فإن كان الرأي الأول، فلِمَ أمره الله أن يشاور المسلمين في الأمر؟ وإن كان الثاني فأي عصمة من الله في هذا الحكم؟

إن هذه التفرقة بين قيمة كل من (الدين) و(السياسة) تبدو - عند أنصار الفصل - الذين تلمسوا في سلطة الرسول ﷺ الزمنية ما يدل على الشورى والديمقراطية. بينما وجد - أنصار الدمج - في هذه السلطة أمراً إلهياً وثيوقراطية.

وهذا ما فرق المسلمين بين من يرى في (النص) وبين من يرى في (الاختيار) هو مصدر تولية السلطة. فإن شخصية الرسول ﷺ الفريدة - إذاً - في التاريخ من حيث أنه وحدهُ بين الرسل، الحاكم الذي أسس الدولة وأقام دينا في أن واحد.

---

(١) (*) للمزيد من المعلومات. انظر: د. أحمد محمود صبحي. نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية. م.س.ص٥٣-٦٦.

وأن هذه التجربة التي لم يَسبق لها بين الأنظمة والأديان وجود، ولم يلحق بها بعد الإسلام مثيل، كانت لا بد أن تؤدي إلى حيرة المسلمين: هل يخلف الخليفة الرسول في سلطتها الزمنية والدينية؟ أم زمنية فحسب[1].

ويحق لنا - الآن - بعد هذه المقدمة الطويلة[2]*، أن نعود إلى التساؤل الثائر: ما هو موقف الأشاعرة بين هذا وذاك؟، وكيف نظروا إلى مصدرية السلطة في الوجوب والتولية؟

هذا ما سنوضحه في المبحثين الآتيين:

(١) نفس المصدر السابق. ص٥٥، ٦٤.

(٢) (*) لأهمية الاطلاع على طبيعة السلطة في الإسلام كمقدمة لمصادر السلطة اضطررنا إلى هذه المقدمة الطويلة.

- الباحث -

المبحث الأول

مصدر وجوبية السلطة

من المسلمات البديهية، القول، ابتداءً: أن الفرق الإسلامية، ومن ضمنهم الأشاعرة[1]*، مجمعة - إلا بعض نفر[2]** - على وجوب الإمامة (أي قيام السلطة الحاكمة في المجتمع) لأن السلطة - عندهم - على حد تعبير، ابن خلدون[3] «ضرورة للاجتماع البشري». بيد أن الاختلاف، قائم في مصادر هذه الوجوبية، هل هي (العقل)، أم (النقل)؟ فالمعتزلة[4] إلا معتزلة البصرة[5]

(١) (*) للاطلاع على إجماع الأشاعرة في القول بوجوب الإمامة. ينظر:
الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٣٤.
البغدادي. أصول الدين. لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديدة. بغداد. ١٩٨١. ص٢٧.
الشهرستاني. الملل والنحل. م.س.ص٣٨.
الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢١٣.
الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم الشهير بالغياثي. تحقيق: د. عبد العظيم ديب. دار الشؤون الدينية. قطر ١٤٠٠هـ. ص٢٣.

(٢) (**) لقد أنكر هذه الضرورة الفوطي والأصم من المعتزلة والنجدات من الخوارج. فهشام بن عمرو الفوطي، يرى انواجبة عند الأمن وغير واجبة عند ظهور الفتن والخوف. اما أبو بكر عبد الرحمن الأصم فإنه على خلاف الفوطي، يراها واجبة حين الفتن وعند الخوف ولا تجب مع الأمن، والنجدات أجازوا ان لا يكون في العالم إمام أصلاً، وإنما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم فإن رأوا ان ذلك لا يتم الا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز وتابعهم على ذلك العجاردة من الخوارج. ينظر:
البغدادي. أصول الدين.م.س.ص٢٧٠.
الشهرستاني. الملل والنحل. م.س.ص١١٧.
ابن حزم. الفصل بين الملل والأهواء والنحل. ج٤.م.س.ص٨٧.

(٣) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٩٢.

(٤) ينظر: ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٤. م.س.ص٣٠٨.

(٥) يشذ من معتزلة البصرة عن بقية المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد، بالقول بالوجوب العقلي إلى =

ما عدا الجاحظ[1]*، ومعهم الشيعة[2] يقولون إنَّ طريق وجوبها العقل.

وأهل السنة[3] والجبائيان[4]** من المعتزلة، يقولون: إن طريق وجوبها النقل من الشرع (أي السمع).

الأشاعرة[5]*** وهم تبع في ذلك لأهل السنة ذهبوا إلى القول: أن الإمامة واجبة في كل حال إذ لا يصح أن يخلو زمان من إمام ظاهر، و، وجوب الإمامة لديهم إنما يعلم بالسمع[6]، الا الأشعري مؤسس المذهب[7] قال بالسمع والعقل - معاً-.

= الوجوب الشرعي. ويبدو ان هذا الانقسام، جاء متساوقاً، مع القول: ان معظم معتزلة البصرة هم من سنة المعتزلة وان معظم معتزلة بغداد هم من الشيعة المعتزلة. ينظر:
ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٢. م.س. ص٣٠٨.

(١) (*) ينفرد الجاحظ من معتزلة البصرة بالقول بان مصدر وجوب السلطة، هو العقل والسمع - معاً - ينظر: الآيجي. المواقف. م.س. ص٣٩٥.

(٢) ينفرد الشيعة الإمامية، عن بقية الفرق الإسلامية، بقولهم: ان وجوب الإمامة على الله لا على الناس - كما تقول المعتزلة - فالإمامة - عندهم - هي لطف إلهي يوجبه العقل. ينظر:
الشيخ الطوسي. تلخيص الشافي. ج١. م.س. ص٦٥.

(٣) ينظر: الفخر الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. م.س. ص١٧٦.

(٤) (**) يتابع الجبائيان: أبو علي (أستاذ الأشعري) وابنه أبو هشام، من معتزلة البصرة يتابعان السنة في قولهم بالوجوب الشرعي. انظر: ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٢. م.س. ص٣٠٨.

(٥) (***) من المفيد هنا ان الأشاعرة: وهم يوافقون الأشعري في الكثير من آرائه الهامة، بل في جل أفكاره ومواقفه فانهم يخالفونه في البعض الآخر، وان خالفوه في القليل من المسائل التي ليست بذات الأهمية التي لا تخرجهم عن كونهم طبقا لمنهجه سائرون، ومن ضمنها هذه المسألة - الباحث -

(٦) ينظر: الجويني. غياث الأمم م.س. ص٣٩٥.
الآيجي. المواقف. م.س. ص٢٧٤.

(٧) ينظر: البغدادي. أصول الدين. م.س. ص٢٧٤.

ويشذ مهدي الموحدين، ابن تومرت[1](٤٠٥*) عن موقفهم هذا لأسباب سياسية أكثر من عقائدية، ليساير الشيعة في موقفهم من الإمامة.

والتساؤل الذي يُثار هنا، ما حُجج الأشاعرة على صحة مقالاتهم هذه؟ وللإجابة نقول: لما كانت علة الخلاف في إثبات أحد الطرفين كامنة وراء قاعدة: ما الذي يقرر الواجبات السمع أم العقل؟ هذه المسألة التي تعد نتيجة لمسألة التحسين والتقبيح، هل هما صفتان ذاتيتان بالأشياء يُعَد العقل البشري مؤهلاً لإدراك قيمها الثابتة؟ أم أن الحسن والقبح هما عرضان، لا يمكن إدراكها إلا عن طريق السمع (أي النقل من الشرع)؟ هذا من ناحية. ومن الناحية الثانية: هل أن السلطة (الإمامة) هي من باب الطاعة التي تُعرف شرعاً أم من باب المعرفة التي يمكن التوصل إليها بالنظر والاستدلال؟

أو بعبارة أدق، هل هي من الأصول النظرية التي تُعد أحكامها إعتقادية؟ أم أنها من الفروع العملية التي تعد أحكامها فقهية (تشريعية)؟ والخلاف في أصله بين أهل العدل (الفرق العدلية) ومنهجهم في النظر إلى ما يوجب الواجبات، وأهل السنة (كفرقة لا عدلية) - والأشاعرة منهم - ومنهجهم في التفريق بين أن تكون كل الواجبات بالسمع والمعارف بالعقل[2].

---

(١) (٤٠٥*) تأثراً بالعوامل السياسية، التي دفعت ابن تومرت لان يكون مهدي الموحدين في دولتهم التي أسسوها في الشمال الإفريقي، فقد جعل الإمامة من أصول الدين - تبعاً لتأثره بعقيدة الإمامة عند الشيعة -.

ولما كانت الأصول تثبت بالعقل - عنده - وليس للعقل في الشرع مدخل أو مجال، فإنه لهذا قال بالوجوب العقلي (أي واجبه على الله عقلا باللطف الإلهي) - تبعاً لهم. ينظر في هذا:

محمد بن تومرت. اعز ما يطلب. تقديم وتحقيق: د. عمار طالب. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ١٩٨٥. ص٣٥٨.

(٢) بتصرف عن: إبراهيم محمد زين. السلطة في فكر المسلمين. الدار السودانية للكتب. الخرطوم. ١٩٨٣. ص٤٤.

حتى اتفق العقلانيون (أهل العقل) على القول: أن العقل هو الذي أوجب قيام السلطة، أما ما جاء في الشرع من أقوال مؤيدة لهذا الوجوب، فهو بيان وتأكيد لحكم العقل وليس تأسيسا جديدا من الشارع الأقدس. وقال النقليون (أهل النقل من الشرع)، بل إن مصدر هذا الوجوب هو الشرع، وجاء العقل مبينا لحكم الشرع وليس تأسيسا جديدا لأحكام مستقلة عنه[1]. والآن، يحق لنا ان نتسائل: هل أن الحسن والقبح – عند الأشاعرة – عقليان أم شرعيان؟.

وهل أن الإمامة – عندهم – من العقيدة (أي أصول الدين) أم من الشريعة (أي فروع الدين)؟ للإجابة عن ذلك نقول:

---

(١) ينظر، في تفاصيل الخلاف هذا بين أهل العقل وأهل النقل:

إسماعيل محمد عواد الكبيسي. العقل في الفكر الإسلامي. رسالة ماجستير (غ.م). صادر، عن جامعة صدام – كلية العلوم الإسلامية. ١٩٩٦. ص٦٠ وما بعدها.

رياض ناصر. النبوة والعقل في الإسلام. رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية الشريعة. ١٩٨٦. ص١٢٦ وما بعدها.

المطلب الأول

قاعدة التحسين والتقبيح الأشعرية

من المفيد القول – إبتداءاً – أن مسألة التحسين والتقبيح[1]* العقليين تتضمن المبدأين هما[2]:

الأول – مبدأ ذاتية الحسن والقبح:

وهو افتراض الحسن الذاتي أو القبح الذاتي في الأشياء (أي الأشياء تحمل معها صفة الحسن أو القبح ذاتياً)، وأن منشأ هذا الحسن والقبح لا يتعدى الفعل ذاته.

لهذا فإن للأفعال قيمة خَلْقية في ذاتها ووصفاً شرعياً في داخلها، فلا يبحث عن المقياس الخلقي في خارج الفعل بل في ذات الفعل[3]. ولذلك نستطيع القول، أن الحسن عبارة عن الفعل الذي يملك في ذاته قيمة خلقية موجبة (أي توجب المدح)، يسمح للمرء بمقتضاها أن يأتي به سواء على سبيل الإيجاب أوعلى سبيل التفضل، لأن طبيعة الفعل تتسق مع طبيعة المجتمع البشري. وأن القبيح هو الفعل الذي تستقر في ذاته قيمة خَلقية سالبة (أي يتوجب الذم)، لا يسمح للمرء بمقتضاها إتيانه سواء على سبيل الرفض الجازم أو على سبيل الكراهية لأن طبيعته لا تنسجم مع الحياة المستقيمة للمجتمع البشري[4].

---

(١) (*) للاطلاع على نظرية التحسين والتقبيح العقليين، ينظر:

نعمان جميل سلمان. نظرية المعرفة عند الأشاعرة. رسالة ماجستير. (غ.م). جامعة بغداد كلية الآداب. قسم الفلسفة. ١٩٨٦. ص٩٦.

وكذا: فاضل عبد الواحد عبد الرحمن. (حسن الفعال وقبحها عند علماء أصول الفقه والمتكلمين). مجلة آداب بغداد. ع١٧. ١٩٧٤. ص١٤٣-١٥٤.

(٢) نقلًا عن: د. محمد شريف احمد. فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين. م.س.ص٢١، ٣٩، ٤٥.

(٣) جلال الدين الدواني. العقائد العضدية. ج٢. المطبعة العثمانية. استانبول. ١٣١٦هـ. ص٢١٤.

(٤) د. محمد شريف احمد. م.س.ص٣٩.

ومفاد تقرير هذا المبدأ هو الاعتراف بوجود قيم ثابتة (ذاتية) في الشيء.

الثاني - مبدأ حاكمية العقل بالحسن والقبح:

لما كان العقل آلة لإدراك الحكم، تبعا لإدراك ما في الفعل من الجهة المحسنة أو المقبحة الكائنين في الفعل[1]. فإن العقل البشري مؤهل لإدراك تلك القيم الثابتة في الأشياء لإصدار أحكام عقلية بمقتضى إداركه. وتسري آثار تلك الأحكام العقلية على كل فعل دون النظر إلى الفاعل، بمعنى أنها تنسحب حتى على أفعال الباري عز وجل[2]. ومفاد تقرير هذا المبدأ هو الاعتراف بإثبات ولاية الأمر والنهي للعقل أي ما يسمى (بالحكم العقلي). وتتدرج آراء الفرق الإسلامية، بين التسليم بشطري المسألة، كما هو الحال عند الفرق العدلية من المعتزلة والشيعة الزيدية والإمامية الأصولية. وبين التسليم بالشطر الأول ورفض الشطر الثاني، كما هو الرأي عند الماتريدية والإمامية الإخبارية.

وبين رفض المسألة بشطريها وهو رأي الأشعرية[3]. والأشاعرة وهم يرفضون نظرية التحسين والتقبيح العقليين فإنهم يثبتون في مقابلها نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين. فيذهبون للقول: أن الحسن أو القبح ما حسنه أو قبحه الشرع لا العقل، لأن الحسن والقبح - عندهم - ليس حسن أو قبيح لذاته وإنما لأمر الله ﷻ ونهيه. إذ لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب منافع أو دفع مضار، ولو حَسُن الفعل لذاته لكان كذلك دائماً، ولكن قد يَحسُن الكذب إذا تضمن تخليص شخص من ظالم.

ولما كان الفعل الحسن محبوب كما وأن الفعل القبيح مبغوض قد يكون ذلك،

---

(١) ينظر: كمال ابن أبي شريف. المسامرة في شرح المسايرة. (في علم الكلام). ج٢. للعلامة كمال بن همام. مطبعة السعادة. القاهرة - مصر. ١٣٤٧هـ. ص٤٢.

(٢) د. محمد شريف احمد. م.س.ص٢١، ٤٥.

(٣) للتفاصيل حول آراء الفرق الإسلامية، ينظر: الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق: د. عمر الأشيقر. عمان. ١٩٨٨. ص١٣٠ وما بعدها.

لان الأول يجلب لذة والثاني يؤدي إلى ألم، فيكون المراد بالحسن والقبح ملائمة الطبع ومنافرته[1].

وطبقاً لهذا، يرى الأشاعرة، أن العقل قد يمنع الحكم على الفعل بالحسن وإن جلب اللذة من جهته. ولما كان الفعل الحسن أو القبيح قد يرتبط معناه بالفاعل فما وافق غرضه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا، فلا مجال للعقل في الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح لان الإله متعاليا عن ذلك، ويستوي في الفعل الصادر عنه (جلّ وعلا) القصد، لان إيصال المنافع أو عدم إيصالها إليه على حد سواء من جهة أخرى[2].

وطبقا لهذا فهم يرفضون مبدأ ذاتية الحسن والقبح في الأشياء، بشكله الاطلاقي والذي يعلنه العدلية، ليثبتوا أن هناك: فعل حسن لمعنى في ذاته وفعل حسن لمعنى في غيره. ويفرع الفخر الرازي[3] والآيجي[4] منهم، المسألة إلى ثلاثة قضايا، يوافق المعتزلة في اثنتين وينتهي في الثالثة إلى رأي الأشاعرة على النحو التالي[5].

الأولى: أفعال حسنة أو قبيحة لذاتها وهي الأفعال الملائمة أو المنافرة للطبع لما في الحسن والقبح من كمال ونقصان. ولا نزاع أن مُدرَكها العقل.

الثانية: أفعال ملائمة أو منافرة للغرض، وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة، وهذه أيضاً يدركها العقل رغم أنها تختلف بالاعتبار، فإن قَتْل زيد - مثلاً - مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

---

(١) الفخر الرازي. نهاية العقول في دراية الأصول. ج٢. مخطوطة دار الكتب المصرية. القاهرة. (٧٤٨ توحيد). ص٦٠. نقلاً عن: د. فتح خليف. م.س.ص٢٤٢، ٣٩٩.

(٢) للتفاصيل ينظر:

الفخر الرازي. معالم أصول الدين. مطبعة القاهرة. ١٣٢٣هـ. ص٨٣- ٨٨ نقلاً عن المصدر نفسه

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٢٨٦ وما بعدها.

(٣) الرازي. معالم أصول الدين. م.س.ص٨٣-٨٨.

(٤) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٢٣.

(٥) ينظر أيضاً: الرزكشي. م.س.ص١٤٣.

الثالثة: أفعال تتعلق بالمدح والثواب أو الذم والعقاب الشرعيين. وهذه هي محل النزاع.

فهو عندنا - كما يقول الآيجي[1] - لا يدركها العقل، إلا إذا ورد بها شرع ناقل لها عن طريق السمع، كما هو في تحريم صوم أول يوم من شوال وأحلية صوم آخر يوم من رمضان، وكراهية صوم يوم الشك - مثلاً -.

وطبقاً لهذه القاعدة، فإن الأشاعرة يرون أن العقل لا يعرف حسن شيء من الأشياء ولا قبيحه، إنما السبيل إلى ذلك هو الشرع. فالحسن ما ورد في الشرع بالثناء على فعله والقبيح هو ما ورد بالذم - عقلياً - وهذا باطل. من جهة.

والحسن والقبح إذا كانا عقليين كانا لذات الفعل أو لبعض أو لصفة لازمة لذاته. وما تراه عقولنا حسناً ربما تراه عقول غيرنا قبيحاً، وهذا ينفي كون الحسن والقبح ذاتياً في الأشياء من جهة أخرى.

وإذا لم يكن كذلك، لم يدل العقل على حسن الشيء وقبحه بل الشرع هو الذي يدل عليه، ويأتي العقل ليكون تابعا للشرع فهو كاشف لهذه الأحكام الشرعية[2].

وهذا على خلاف قول (العدلية) بأن الشرع جاء مؤكدا لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأشياء أو قبحها.

وطبقاً لهذا ستكون هنالك (شريعة عقلية) إلى جانب الشريعة النقلية. لهذا كانت آثار هذه الفكرة عند الفرق العدلية، أن تترتب عليها جملة آراء هامة في علم الكلام

---

(١) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٢٣-٣٢٤.

(٢) يرى (الماتريدية) ان الحسن والقبح مدلول الأمر والنهي لا موجبها، لهذا فإن قاعدة التقبيح والتحسين الشرعيين، عندهم - على خلاف الأشاعرة - تزود الفقيه المجتهد بشرعية القول بالرأي (أي الاستحسان العقلي).

ومن هنا جاء توسع الماتريديين - تبعاً للأحناف - في اعتبار (الاستحسان) مصدرا من مصادر التشريع بعد القياس. للمقارنة بين آراء الأشاعرة والماتريدية في هذا الموضوع. ينظر:

أبو عذبة. الروضة البهية بين الأشاعرة والماتريدية. م.س.ص٣٢ وما بعدها.

والتي تُبحث تحت عنوان (العدل الإلهي)، وفي علم الفقه تُعتبر أساس لاعتبار العقل مصدراً من مصادر تشريع الأحكام عندهم[1].

كما أنهم – لهذا – رأوا أن العالِم بالسياسة مقدم في الإمامة على العالم بالفقه، لأن حاجة الإمامة إلى السياسة وحسن التدبير – عقلا – آكد من حاجتها إلى العلم والفقه[2].

لهذا يقول القاضي المعتزلي – عبد الجبار[3] – «إن كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركَّبه الله جملة في العقول، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش، ومنافع الناس وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات، وبيان هذه الجملة أن كان ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجباً يلزم فعله أو قبيحاً يلزم تركه، أو حسنا يندب فعله قد تقرر في العقول جُمَلُ ذلك».

ولما كان سلطان العقل في الحكم – كما رأينا – يتحدد بما هو مُدرَك (ضرورة) أو(نظرا). جاءت (الأحكام الضرورية) و(الأحكام النظرية) على حد سواء، مدركة بالعقل عند هذه الفرق العدلية[4].

وطبقاً لهذا، جاءت مقالتهم بالوجوب العقلي في مصدر وجوبية السلطة متساوقة وهذه الأفكار.

وهذا ما يرفضه الأشاعرة لتعارض حاكمية العقل مع حاكمية الله ﷻ الواردة دلالتها القطعية في النص القرآني ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[يوسف: ٤٠]. فلا حكم – طبقا لهذا – الا للشرع.

ويأتي العقل ليكون كاشفاً لهذه الأحكام الشرعية ليس إلا، لا منشئ لها.

---

(١) د. محمد شريف احمد. م.س.ص٤٨ ما بعدها.

(٢) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج١٧ . م.س.ص١٧٣–١٧٤ .

(٣) نقلاً عن: د. محمد شريف احمد. م.س.ص٤٩.

(٤) نقلاً عن: نفس المصدر. ص٥٧ وما بعدها.

فالجمهور مع اختلافهم في إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها (بين قائل: يدركها كالماتريدية وقائل: لا يدركها كالأشاعرة) متفقون على أن العقل لا يستقل بمعرفة الأحكام الشرعية، وأنه لا يحكم بحلال أو حرام، فالعقل عندهم لا يشرع حكما فالتشريع لله تعالى. وإنما عمله استنباط الحكم الشرعي، والتعرف عليه عن طريق فهم النص الشرعي، ورَدْ ما لا نص فيه إلى ما فيه نص، بواسطة الطرق المختلفة من قياس وغيره من أدلة (العقل) التبعية، فالعقل مُستنبِط للحكم لا مشرع فيه[1].

ذلك أن الأشياء المعلومة بالدليل - كما يوضح لنا رأي الأشاعرة، العضد الآيجي[2] - إما أن يصح أن تُعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بمركب منهما (أي الشرع والعقل). أما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالمعرفة بالله تعالى وبصفاته، أو بكلمة أدق، كل ما يدخل بـ(الأحكام النظرية الإعتقادية) (أي العقيدة).

وعليه فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية، لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيسا. لهذا قيل: العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى[3].

أما المعلومة بالشرع فقط، فهي التي لا يستقل العقل بإدراكها دون الشرع، كالعبادات وبعض المعاملات. أو بكلمة أدق ما يدخل بـ(الأحكام العملية التشريعية) (أي الشريعة). لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥].

أما المعلومة بالشرع والعقل - معاً - فكل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن صحة الشرع موقوفة على المعرفة به[4].

---

(١) د. هاشم جميل. م.س.ص٦١.

(٢) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: عبد العلي الأنصاري. فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت. ج(١). في أصول الفقه للإمام محب الله بن عبد الشكور. مطبعة الأميرية. بولاق - مصر. ١٣٢٢هـ. ص٨٣.

(٤) محمد شريف احمد. م.س.ص٩٤.

وإن هناك مجالات واسعة في المعاملات يشترك فيها الحكم العقلي مع الحكم الشرعي، وخاصة تلك المعاملات الدنيوية التي لا تدخل في التشريعات العامة وهي إلى التشريعات الزمنية أقرب. وعلى رأس قائمة هذه المعاملات، المعاملات السياسية.

وتأسيساً على ذلك، جاءت مصادر وجوبيتها معروفة بالمركب من الأدلة الشرعية والعقلية معاً[1]*.

ذلك أن وجوب قيام السلطان (الإمام) (سواء كان براً أو فاجراً) وهو ليس حسن لمعنى في نفسه، حتى تكون مصدرية وجوب نفسه، العقل فحسب، فهو ليس من الأمور الداخلة في المستقلات العقلية - إذن -.

وانما هو حسن لمعنى في غيره، وهو ضرورة الاجتماع الإنساني الذي يدركه الشرع في معنى خارج عن مفهوم العقل لوحده.

فالسلطان الجائر - مثلا - ليس يحسن في ذاته، لأنه ظلمه سوف يقع على العباد. وإنما صار حسنا لمعنى في غيره، يكمن في إقامته الواجبات السلطانية كدفع العدوان عن البلاد وحفظ بيضة الإسلام وغيرها من الواجبات[2].

وطبقاً لهذا جاءت، الأحكام الشرعية، عند الأشاعرة عامة تؤكد على وجوبية السلطة سمعا، وعند الأشعري خاصة تؤكد على وجوبيتها شرعاً وجوازيتها عقلاً.

يقول الأشعري: «ان الإمامة شريعة من الشرائع يَعلم جواز ورود التبعية لها العقل ويَعلم وجوبها السمع»[3].

---

(١) (*) على الرغم من اتفاق الأشاعرة جيعا على ان المعاملات السياسية من المعاملات الداخلة ضمن الشريعة - كما سنرى ذلك لا حقا -. بيد أن اختلافهم في النظرة، بين أن تكون معلومة بالشرع والعقل معاً - كما هي مقالة الأشعري المؤسس للمذهب -، وبين أن تكون معلومة بالشرع فقط، - كما هي مقال بقية الأشاعرة -. يأتي اختلافهم هذا في تحديد مصدرية وجوب السلطة.

- الباحث -

(٢) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٢.

(٣) المصدر نفسه.

وأن تقديم النص على العقل - عند الأشعري - إنما هو واجب حتمي تمليه ظروف العقيدة عنده[1]. وهو من الموازنات التي استعارها منهجه الوسط بين الإفراط المعتزلي[2]* القائل بالوجوب العقلي، فيُخرجون القضية من إطار الشرع والدين، وبين التفريط الحنبلي[3]** القائل بالوجوب النقلي، فيَخرجون من إطار المصلحة المرسلة إلى المصلحة المعتبرة في الشرع لا غير. بيد أن الذين جعلوا الشرع لوحده - من الأشاعرة[4]*** طريقا لوجوب الإمامة

(١) د. جلال محمد موسى. م.س.ص٢٧٦.

(٢) (*) ينظر: في تفاصيل نظرة المعتزلة في هذا الجانب:

القاضي عبد الجبار أحمد المعتزلي. المغني في العدل والتوحيد. ج٢ (الخاص بالإمامة). مطبعة. القاهرة. مصر. ١٩٦٢. ص٤٨ وما بعدها.

(٣) (**) ينظر في تفاصيل نظرة أهل السنة ولا سيما الحنابلة في هذا الجانب:

القاضي أبو يعلى الفراء. الأحكام السلطانية. م.س.ص٣ وما بعدها.

(٤) (***) يقول الاسفرائيني: انه لا تجب المعرفة قبل السمع.

يقول إمام الحرمين: بحث التحسين والتقبيح يرجع إلى ما يحسن ويقبح في التكليف وهما راجعان إلى حكم الرب شرعا لا إلى وصف العقل.

وقال القشيري: الشيء عندنا لا يحسن ولا يقبح لنفسه بل انما ترجع الأحكام إلى قول الشارع.

ويقول الغزالي: وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه... و... ينبغي ان لا يظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل... لان الوجوب يؤخذ من الشرع.

وقال إبن السمعاني: الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي؟ ان التكليف مختص بالسمع دون العقل، وان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا حظر ولا إباحة ولا يعرف شيء حتى يوجد السمع فيه، وإنما العقل آلة تدرك بها الأشياء فيدرك به الحسن والقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع.

وذهبت طائفة من أصحابنا - كما يقول الزركشي الشافعي - إلى ان للعقل مدخلا في التكليف لان الحسن والقبيح ضربان: ضرب علم بالعقل وضرب علم بالسمع. ينظر:

الزركشي. البحر المحيط. م.س.ص١٣٦-١٣٨.

الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٣٤، ٢٣٧.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٧.

أبو المظفر الاسفرائيني. التبصير في الدين. تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري. مطبعة النوار. مصر ١٩٤٠. ص١١١-١١٢.

قالوا[1]: أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا، فقد مر - كما أسلفنا حجج الأشاعرة عموما في الرد على المعتزلة وأخلافهم من الشيعة فيما مضى -.

وأما وجوبه علينا فلوجهين:

الأول: أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام حتى قال أبو بكر ﷺ في خطبته: ألا أن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين من يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله ﷺ ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا، هذا من نَصْب إمام متبع في كل عصر، فإن قيل: لا بد للإجماع من مستند لو كان لنقل لتواتر الدواعي، قلنا استُغني عنه نقله بالإجماع، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

الثاني: إن فيه ضرر مظنون وأنه واجب إجماعاً.

وبيانه أن نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والحدود وإظهار شعار الشرع إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا، وذلك لا يتم الا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم - مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيؤدي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا يحفظ ما له، ونفسه تحت قائم سيفه.

لهذا نجد أنه «كيف تسارع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ إلى نصب الإمام وعقد البيعة وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتوما - كما يقول الغزالي - وحقا واجبا على الفور والبداء وكيف اجتمعوا فيها الثواني والاستئخار حتى تركوا بسبب الاشتغال به تجهيز رسول الله ﷺ»[2].

---

(١) ينظر، تفصيل ذلك في: الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٥ وما بعدها.

(٢) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧١.

ويبدو لنا - كما يقول القاضي المعتزلي، عبد الجبار[1] أن من جعل منهم الشرع لوحده طريقا لوجوب الإمامة لا بد وأن يكون هناك أثر نبوي علم الصحابة خبره واستندوا إليه في إجماعهم على وجوب نصب الإمام، فلقد فزعوا جميعا لاختيار خليفة للرسول، ولا بد أنه كان هناك حديث أو أحاديث استندوا إليها. وأمام افتقارنا لهذا الحديث المروي - تواترا - يلجأ هؤلاء إلى موقف لا نراه الا ضعيفا متهاويا، عندما يأخذون بالقياس على توليته ﷺ من الأمراء والحكام ففهموا قصده أنه إنما فعل ذلك على وجه واجب، وأنه كان يفعله لعلة إقامة الحدود وتنفيذ الحكام، فإذا كان لا نص عليه - يقول القاضي المعتزلي - يلزم أهل المعرفة من أمته القيام بذلك.

ووجوه الضعف في هذا الدليل عديدة، اذ لو كان هناك نص من الرسول ﷺ قاطع في الإمامة وصفته ما يقوم به لَـمّا أهملت روايته، خصوصا وأن موضوعه خطير، والجدل من حوله والصراع، وقد كانا على اشدهما منذ وفاة الرسول ﷺ حتى الآن.

أما أن يكون المسلمون قد رأوا في نصب الرسول ﷺ للأمراء، أمراً أراد به أن يقول لهم، إن عليكم واجباً هو أن تقيموا لكم إماما كما أقيم أنا الأمراء فإن الدليل هنا يكون هو قياس الإمامة على الإمارة على عهد الرسول ﷺ، وأصحاب هذا الرأي هم الذين يقولون إن الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا يصح، وإن رجعوا في ذلك إلى أحاديث آحاد فإن الأخذ بها دليل على وجوب الإمامة من طريق الشرع هو أمر لا يستقيم.

لهذه الحجج والأدلة العقلية، وغيرها، نرى: أن الأشعري قد أخذ بالمركب من الشرع والعقل - معا - في مصدرية وجوب السلطة، وله في طريق إثبات هذا الوجوب سمعاً مسلكان[2]:

المسلك الأول: الاستدلال بالظواهر من النصوص، كالأحاديث الدالة على وجوب إقامة أمير في السفر عند اجتماع ثلاثة نفر، فكيف بالاجتماع الإنساني - إذن -؟!.

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار. المغني. ج٢٠. م.س.ص٤٨-٤٩.

(٢) الأيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٥.

المسلك الثاني: وهو العمدة - في إثبات الوجوب - عند الأشاعرة عموما والأشعري خصوصا -، وهو إقامة الإمامة واجبة، إجماعاً[1]، من المسلمين كافة.

وما لم يتم الواجب الا به فهو واجب.

أما في جوازية العقل، فإن الأشاعرة وان ذهبوا إلى أن المصدرية واجبة شرعاً. الا أنهم لا يقصدون بذلك إنكار حق العقل في الاهتداء إلى الحقائق، ولكنهم يرون - كما هو حكمهم في النظر عموماً - أن المنكر قد تعتوره الغفلة والذهول في كل آن وينتابه السهو والنسيان لذلك فالنفوس البشرية تحتاج إلى منبه أو موقظ، هو يأتيها من خارجها أي من الشرع الذي ينبه النفس العاملة ويوقظها من سباتها[2]. وحاول الغزالي[3] - أيضاً - إيراد حجة عقلية لإثبات المعنى الكائن في الإجماع.

وهذا هو نفس رأي الأشعري الذي أثبته، ليس في حكم النظر فحسب، وإنما في الأحكام السلطانية - أيضاً -.

فعدم إقامة إمام، يُعَرِض الاجتماع البشري إلى الفوضى والفتنة فهو من المصالح المرسلة[4]* التي لا تخالف مصلحة معتبرة شرعا - إذاً -.

---

(١) ينظر في هذا الإجماع:

الجويني. الإرشاد. م.س.٤١٩.

الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٥١.

(٢) د. محمد رمضان عبد الله. م.س.ص٣٧٨.

(٣) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٥١.

(٤) (*) من المعروف ان إمام الحرمين يتوسع بالمصالح المرسلة على خلاف الأشاعرة. للمزيد حول الموضوع ينظر:

الجويني. الورقات في أصول الفقه مع شرحها للجلال المحلي بحاشية إرشاد الفحول للشوكاني - مصدر سابق -. ص١٧٧.

المطلب الثاني

طبيعة أحكام السلطة عن الأشاعرة

أجمع الأشاعرة - الا مهدي الموحدين(1)* - ومعهم كافة الفرق الإسلامية - إلا الشيعة الإمامية(2)**- على أن السلطة (الإمامة) من فروع الدين، فهي قضية مصلحية وليست قضية أصولية.

---

(1) (*) لأسباب سياسية أكثر منها عقائدية - كما أسلفنا القول - انفرد مهدي الموحدين، من دون كل الأشاعرة بالاعتقاد بالإمامة في كل زمان ومكان ركنا من أركان العقيدة، ليتساوق وموقف الشيعة الإمامية في نظريتهم إلى الإمامة.

والدارس لأفكار ابن تومرت، لاسيما كتابه (اعز ما يطلب)، يكتشف بلا أدنى صعوبة، انه جمع في مذهبه أفكاراً من مصادر مختلفة بين معتزلة وشيعة وخوارج وظاهرية وأشاعرة. فهو:

لما كانت مصادر التشريع عنده - تبعا للمذهب الظاهري - ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع (ويقصد به إجماع الصحابة) لهذا فهو يستبعد القياس كمصدر للتشريع، وانه يقتفي اثر ابن حزم في أفكاره إغلاق باب الإجتهاد وتقليد المذاهب الأربعة وإنما يرى للمجتهدين - وهو منهم - حق إتباع منهجهم في استنباط الأحكام من أصول الأحكام.

ان قوله إذا كانت الأصول تثبت بالعقل، وانه ليس للعقل في الشرع مدخل أو مجال. ولما جعل الإمامة - تبعاً للإمامية - من أصول الدين. لهذا فإن وجوب الإمامة عنده واجب على الله عقلا باللطف الإلهي.

وإذا صرفنا النظر عن أفكاره السياسية في المهدية وتكفير المسلمين من أعدائه، فإن الملامح العامة لمذهبه الكلامي تبقيه آخر الأمر في نطاق مذهب الأشاعرة الا في الإمامة فهو إلى مذهب الإمامية اقرب، حيث ان الإمام لديه معصوم وطاعته واجبة كطاعة الله والرسول، لكنه لا ينص على إمامة احد ولكن يفسر إمامة أبي بكر في الصلاة وكأنها نص خفي عليه - كما هو اعتقاد البكرية -.

وطبقا لهذه الآراء التي ينفرد بها عن الأشاعرة، فإن الإمامة عند ابن تومرت تحتاج إلى بحث منفرد يصلح كرسالة في الدراسات العليا. ينظر:

محمد بن تومرت. اعز ما يطلب. م.س.ص٢٢٩-٢٣٩.

(2) (**) الإمامة عند الشيعة من العقيدة، فهي أصل من أصول الدين عند معظم الإمامية الا نفر يعدها أصل من أصول المذهب - كما أسلفنا القول -. راجع الكتاب الأول: المدخل.

يقول الشهرستاني[1]: «إن الإمامة ليست من أصول الإعتقاد بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعيين».

الجويني[2] يقول: إن الكلام فيها ليس من أصول الإعتقاد. والغزالي[3] يقرر بأن: «النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضاً من المعقولات فيها، بل من الفقهيات، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار»، يؤيده في ذلك الآيجي[4] بالقول: إن الإمامة «عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا».

وهذا ما يؤكده - أيضا - شارح مواقفه الجرجاني[5] عندما يقول: «إنها ليست من أصول الديانات والعقائد... بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين... وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا، إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم».

وطبقا لهذه النصوص - وغيرها - يرى الأشاعرة، أن موضوع الإمامة على أنه من فروع الدين، كأنه باب من أبواب الفقه[6]*. ذلك أنه مع أن الإمامة موضوع سياسي إلا أن المسلمين إلى وقت قريب لم يكونوا يعرفون إلا السياسة الدينية حيث لا تنفصل السياسة عن الدين. ومن ثم بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء في موضوع الإمامة كأنهم يبحثون في مسألة فقهية، وكان الرأي فيها يشكل اعتقادا بل أنه بالفعل يشكل

---

(١) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٧٨.

(٢) الجويني. الإرشاد. م.س٤١٠.

(٣) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١٣٤.

(٤) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٥.

(٥) الجرجاني. شرح المواقف. م٣. م.س.ص٢٦١.

(٦) (*) طبقا لهذا فإن إصرارنا على القول بـ(فقه السلطة عند الأشاعرة) والذي قادنا إلى وضعه عنوانا لبحثنا، جاء استنادا إلى هذا الرأي العلمي الذي كان للأشاعرة فيه فضل السبق في الإرشاد إليه - الباحث -

جزءا من الاعتقاد - ليس لدى الشيعة فحسب - فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الإمامة من أصول الدين بل لدى أهل السنة كذلك. وقد طبع متكلمو الأشاعرة آرائهم في الإمامة بطابع الاعتقاد وأصبح الرأي حتى في صحة إمامة أي من الخلفاء الراشدين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف[1]**.

وإننا في الوقت الذي نشير إلى أن الشيعة الذين لم ينكروا أن في وجود الرؤساء مصالح دنيوية ولكنهم قالوا إن وجوب الرئاسة ليس لهذه المصالح الدنيوية بل للمصالح الدينية التي هي الأساس والأهم في نصب الإمام، فهي واجبة من هذا الوجه لا من الوجوه الأخرى[2].

فإننا نؤكد أن الأشاعرة قد قرروا أن وجوبية الإمامة جاءت للمصالح الدنيوية، وهم لهذا يقررون بجلاء مدنية السلطة.

لهذا فمنصب الإمامة - عندهم - هو منصب سياسي، فتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود هما من أمور الدنيا، فأمور الإمامة مثل كل أمور الدنيا زمنية ومعاملات دنيوية.

والجويني إذ يُنِّزل الإمام للوظائف الزمنية، على الرغم من أنه يَبقى مسؤولاً عن صلاح الدين.

فإنه يفترض في حالة تكافؤ مرشحين اثنين للإمامة أحدهما بالغ في الورع والثاني أقدر في أمور السياسة فإنه يفضل الثاني[3]. يتابعه في ذلك تلميذه الغزالي[4].

---

(١) (**) ينظر، في هذا الموضوع:

الآلوسي. أبو الثناء شهاب الدين محمود. (الأجوبة العراقية على الرسائل اللاهورية). نخبة من العلماء. رسائل الرد على الرافضة. تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. مطبعة خة بات. دهوك. ١٩٩٧. ص٧٠ وما بعدها.

عز الدين التنوخي. (الإسلام والصحابة الكرام بين السنة والشيعة). مجمع دمشق. مجلد ٤١. ١٩٦٦. ص١٨٩.

(٢) ينظر: الطوسي. تلخيص الشافي. ج(١). م.س.ص ٧٠.

(٣) ينظر: الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٢٢، ص١٧٠.

(٤) ينظر: الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٩٥-٢٢٥.

وهذا هو نفس رأي البغدادي[1] حين يقول: وهو يشترط لمن يصلح للإمامة «الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير... ويكون عارفا بتدبير الحروب».

وهذا حال القاضي الماوردي[2] عندما يشترط فيها «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح».

وتأسيساً على ذلك، نستنتج:

١. أن الأشاعرة الذين يوجبون السلطة شرعا، يرون - كما يَنقل عنهم ذلك الآيجي[3] - أن يكون أهلها (أي الإمام القائم عليها) مجتهدا في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين - كما سنرى ذلك في شروط الإمامة - وذو رأيٍ يقوم بأمور الملك.

وهم لهذا - على خلاف المعتزلة - لا يرون العالِم بالسياسة مقدم فيها على العالِم في الفقه وإنما العكس، (وهذا رأي البعض)، بينما رأي البعض الآخر موافق لهم - كما سنرى لاحقا -.

٢. إن الأشاعرة. وهم يرون أن الإمامة من فروع الدين، فهم يردون على دعاوى الإمامية القائلة بأنها من أصول الدين والخارج عليها خارج عن الدين، ليقررون من خلال ردودهم، أنها قضية فقهية اجتهادية تخالف النظرة التي ترى فيها قضية أصولية.

لهذا فانها قضية مصلحية تناط مسؤوليتها بالأمة لا قضية أصولية واجبة على الله باللطف.

ومن هنا جاء قولهم: أن مصدر السلطة، الاختيار لا النص.

---

(١) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٤.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٤.

(٣) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٨.

٣. ولما قرر الأشاعرة أن الإمامة من الفقهيات الخاصة بالإجتهاد – طالما لم يرد بها نص – فإن معنى هذا أن أمر البت فيها متروك للفقهاء (أهل الإجتهاد) في نصب الإمام.

أو بعبارة أدق، أن مصدر توليه السلطة، عندهم، هو الاختيار.

– وهذا ما سيتم بحثه في المبحث الثاني –

المبحث الثاني

مصدر تولية السلطة

لا حظنا، فيما مضى، أن هناك طريقين لا ثالث لهما لإثبات شرعية السلطة – أو بكلمة أدق مصدر توليتها – وهما (النص) أو (الإختيار).

والأشاعرة – كبقية فرق أهل السنة – القائلون بالإختيار، يقررون أن الأمة هي الجهة المُخَولة بتعيين الإمام، وهو لهذا حق طبيعي للأمة لا حق إلهي – كما يقول أهل النص –.

ورب سائل يسأل: ما الدليل على صحة ما يذهب إليه الأشاعرة؟ – من ناحية –؟.

وتم كان مصدر تولية السلطة عند – أهل الاختيار – هي الأمة، وأن وجوبها هذا شرعي لا عقلي – كما أسلفنا –؟.

فالتساؤل الثائر هنا: هل أن هذا الوجوب في تعيين الإمام هو وجوب عيني أم وجوب كفائي – وفق مصطلح الأصوليين –؟

بعبارة أخرى – أكثر وضوحا – هل أن هذا الواجب يشمل كل فرد من أفراد الأمة (أي بيعة عامة)؟ أم أنه (بيعة خاصة) يقوم بها بعض أفراد الأمة (أهل الحل والعقد) فيسقط بهذا كفائياً عن الأمة. أم هذا وذاك؟

وهذا ما سيتم بحثه في مطلبين:

الأول: الأدلة النقلية والعقلية على وجوب الإختيار.

الثاني: طرق توليه السلطة (طرق الإختيار).

المطلب الأول

أدلة وجوب الاختيار

أجمع الأشاعرة. على القول: أنه «إذا فسد النص صح الاختيار»[1]. لهذا فإنهم يُرجعون إشكالية النص أو الإختيار في الخلافة إلى علاقة استلزام منطقي - كما يقول الدكتور سعيد بن سعيد[2] - يؤدي معه إظهار خطأ النفي إلى قبول ضروري للإيجاب.

لهذا نجد الأشاعرة - في مباحثهم الكلامية - يركزون على فساد النص في إثبات صحة الاختيار.

وطبقا لهذا جاءت مباحث الإمامة عندهم، في مقدمتها، تثير الجدل والحجاج بالضد من النظرية الشيعية في النص، ليثبتوا لنا، شرعا وعقلا، أن النص مستحيل، ليكون الاختيار - عندئذ - هو عماد الشرعية.

يقول الباقلاني[3] «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق لإثبات الإمامة الا هذين الطريقين، متى فسد أحدهما صح الآخر».

وهذا هو قول - بقية الأشاعرة[4]* -.

---

(١) ينظر: الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعدها.
الغزالي. فضائح الباطنية.م.س.ص١٧٦ وما بعدها.

(٢) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٧٢.

(٣) الباقلاني. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. (بلا د). القاهرة. ١٩٤٧. ص١٦٤.
أورده: يوسف أيبش في «نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة». دار الطليعة. بيروت. ١٩٦٦. ص٣٣.

(٤) (*) الغزالي يقول: لا مأخذ للإمامة الا النص أو الاختيار ومهما بطل النص ثبت الاختيار. =

ويبدو لنا، أن إدراك الأشاعرة لهذه الطريقة المنطقية في الحجاج قد جاءتهم بتأثر من أسلافهم المعتزلة.

فقد أدرك المعتزلة أن قول الشيعة بالنص هو الخطأ الأكبر. فطلبوا أن يكون الجدل في مقدماته، منطلقاً من هذا الموضوع - كما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار[1] - كلمهم فيما يدعونه من النص فهو الأصل.

لهذا كان لزاماً على الأشاعرة - كما هي طريقتهم - أن يناقشوا أهل النص، حتى يصح منهم القول بالاختيار.

وطبقا لهذا، لابد للباحث من استعراض أدلتهم التي يوردونها بالضد من دعاة النص ليكتشف جوهر نظريتهم في الاختيار.

أولا - الأدلة النقلية:

لما كان أهل النص يعتمدون في أدلتهم على (القرآن) و(السنة)، فإن دعوى ورود آيات صريحة، بالنص على الإمامة، مسألة لا تستقيم، إلا مع دعوى القول بنقصان القرآن وتحريفه. حتى ورد عن بعضهم حديثا يقول: «لولا أنه زيد في كتاب الله ونقص منه ما خفي حقنا على ذي حجى - كما زعم العياشي أنه من أقوال الإمام الصادق عليه السلام -»[2].

= وهو نفس قول أستاذه الجويني:

«إذا بطل النص لم يبق الا الاختيار، والدليل عليه الإجماع فإن الاختيار جرى في أعصار ولم يبد من نكير من عالم على أصل الاختيار». ينظر:

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعدها

الغزالي. فضائح الباطنية.م.س.ص١٧٦ وما بعدها.

(١) القاضي عبد الجبار الأسد أبادي. المغني. ج٢٠.م.س.ص٤٨ وما بعدها.

وكذا: القاضي عبد الجبار الأسد أبادي. تثبيت دلائل النبوة. ج١. تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة بيروت. ١٩٦٦. ص٢٧٣.

(٢) ينظر: محمد بن مسعود العياشي. تفسير القرآن المسمى (تفسير العياشي). ج١. منشورات الأعلمي. بيروت. ١٩٩١. ص٣٧.

وهذه مسألة قد أجمع فقهاء المسلمين على تكفير القائلين بها، وإخراجهم من الملة[1]».

لهذا فإن الفرق الغالية، من أهل النص، التي زعمت أن هناك بعض آيات قرآنية تنص على إمارة علي على المؤمنين[2] قد رُفعت من المصحف، قد جاءت ليست مباحث الأشاعرة الكلامية في التوحيد بالرد عليهم وإثبات فساد عقيدتهم فحسب، وإنما حتى الكثير من القائلين بالنص أنفسهم[3].

وطبقا لهذا جاءت دعوى أهل النص، ليس في القول بوجود نصوص قطعية الورود والدلالة في القرآن، وإنما تأويل بعض آيات قرآنية (أي صرف تفسيرها من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي يتوائم واعتقاداتهم في النص)، فضلاً عن قولهم في ورود نصوص قطعية الورود والدلالة من السنة النبوية.

لهذا جاءت أدلة الأشاعرة النقلية بالرد على ادعاءات أهل النص تقول: لما كان النبي ﷺ هو المبين للقرآن فقد جاءت الأحاديث النبوية الشريفة ليست مفسرة للقرآن بالمأثور منها فحسب، وإنما جاءت أحاديثه ﷺ لتُفصِّل المجمل منها، ويقيّد العام وتخصص المقيد.

ولما كانت النصوص منها نصوص قطعية الورود والدلالة كـ(الآيات المحكمات

---

(١) (*) واخف الأحكام وألطف الآراء الصادرة بحقهم: ما رواه الخوئي، بالقول: لا يقول بنقصان القرآن أو تحريفه الا من ضعف عقله، ينظر:

أبو القاسم الخوئي. البيان في تفسير القرآن. المدخل. مطبعة النجف. نجف. ١٩٨٨، ص١٩٥ وما بعدها.

(٢) يذكر محمد بن يعقوب الكليني الذي يلقبه أصحابه بثقة الإسلام، في كافيه، حديثا عن الإمام الباقر عليه السلام لم سمي علي عليه السلام بأمير المؤمنين، قال: الله سماه وهكذا انزل في كتابه: «وإذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ وان محمد رسولي؟ وان عليا أمير المؤمنين؟!.». وله أقوال أخرى شبيهة لذلك. ينظر: - الكليني. أصول الكافي ج١ . م.س. وص٢٦، ص٢٩٢، ص٤١٢.

(٣) ينظر تفاصيل هذه الآراء: أبو القاسم الخوئي. م.س.ص١٩٠ وما بعدها.

والأحاديث الصحيحة)، تُفيد النص الجلي وأخرى نصوص قطعية الورود ظنية الدلالة كـ(الآيات المتشابهات وأحاديث الآحاد) لا تفيد سوى النص الخفي. ناهيك عن النصوص ظنية الورود والدلالة، التي لا تفيد النص مطلقاً بل تضعفه[1].

فان أهل النص قد قالوا:

أ- ما يَخُص الآيات القرآنية:

١. إن النص على إمامة علي من القرآن فأقوى ما يدل عليه - كما يقول أهل النص[2]- هذه الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] ووجه الدلالة فيها - عندهم[3] - هو: أن معنى الولي أولا هو المتصرف، والمتصرف بالإمامة هو الإمام.

ولما كانت هذه الآية قد نزلت في علي في حادثة تصدقه وهو راكع في صلاته ثانيا.

فإنها جاءت كنص جلي على إمامته ﷺ. والأشاعرة ينقضون هذا الدليل بالقول[4]: صحيح أن لفظة الولي من الألفاظ المشتركة في المعنى. بيد أن المراد بالولي هنا الناصر لا المتصرف أولا. وأن سبب النزول جاء في غير علي، وإنما في رهط بينهم عبد الله بن سلام وفي رواية، عبادة بن الصامت[5]. ويؤكدون: أن رواية أهل النص التي يفضلونها في التفسير الشيعي، تحتاج إلى التأويل لقبولها. ذلك لأن المتصدق أثناء الصلاة حال من

---

(١) ينظر: د. عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص١٣٣ وما بعدها.

كذا: د. حمد عبيد الكبيسي. ود. صبحي محمد جميل. م.س.ص٣٨ وما بعدها.

(٢) الطوسي. تلخيص الشافي. ج١. ق٢. م.س.ص١٠.

كذا: عبد الحسين شريف الدين الموسوي. المراجعات. (بلا د). حلب. ١٩٧١. ص١٦٠.

(٣) أبو جعفر الطوسي. تفسير القرآن المعروف بـ(التبيان). تحقيق: أحمد شوقي أمين واحمد حبيب خضير. طبعة النجف. (بلا ت). ص٥٥٩.

(٤) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٥.

(٥) ينظر: الطبري / أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (الشهير بتفسير الطبري). تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة دار المعارف. القاهرة. (بلا ت) ص٥٥٩ وما بعدها.

التشاغل عن الصلاة ما يجعل تأخير الصدقة إلى ما بعد إتمام الصلاة أولى وأفضل هذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية، إن سياق الآية يجعلها مع ما سبقها ولحقها، نازلة في جماعة مرادها فيهم انهم يأتون الزكاة وحالهم الركوع والتواضع، لا أن يأتونها وهم راكعون.

لهذا فالرواية الأشعرية أقرب من الرواية الشيعية إلى الحقيقة وأولى.

٢. وكما ظنت الشيعة وأملت في **آية الولاية** - هذه - كما يسمونها، أن تكون أقوى أدلتهم القرآنية في النص على إمامة علي. كذلك ربطت بين **حديث الغدير** - الذي هو عندهم أقوى الأدلة من السنة كما سنلاحظ ذلك لاحقا - وبين آيات من القرآن يرون أنه قد قيل تفسيرا لها وتفصيلا لأجمالها.

فيقولون: إن حديث الغدير الذي جاء نصا من الرسول على إمامة علي، وهو امتثالاً لأمر الله الوارد في الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة:٦٧] بل نسب - صاحب الغدير[١] -، إلى ابن مسعود ﷺ في قوله: كنا نقرأ على عهد رسول الله (ان علياً مولى المؤمنين) من ضمن الآية توكيدا على أن هذا الأمر الإلهي الموجه إلى الرسول ﷺ والمراد تبليغه هو إمارة علي للمؤمنين - حصرا -، حتى قال عبد الحسين شرف الدين[٢] في مراجعاته: إذا لم تكن الإمامة هي هذا الأمر الذي يطلب من الرسول ﷺ تبليغه، فما هو هذا الأمر - إذاً - والرسول قد بلغ كل شيء؟!.

يقول الجلالان[٣]: السيوطي والمحلي، كان رسول الله ﷺ قبل نزولها في مكة يُحرَس خشية تعرضه لاعتداء المشركين حتى يبلّغ ما نزل حتى نزلت الآية، فقال: انصرفوا فقد عصمني الله.

---

(١) عبدالحسين الأميني النجفي. الغدير في الكتاب والسنة والأدب. ج١. بيروت. ١٩٦٧. ص٢١٦-٢١٧.

(٢) عبد الحسين الموسوي. المراجعات. م.س. ص٦٩، ١٦٠.

(٣) السيوطي. تفسير الجلالين. ج١. مطبعة النهضة. بغداد. (بلا ت) ص١٠٥.

وطبقا لهذا، فالآية مكية من جهه. وسبب نزولها ليس كما هو مراد الإمامية – إذاً – من جهة أخرى. هكذا قال أهل النص ورووا إثباتا على أن النص الجلي – هذا – من الله على لسان النبي ﷺ، أن جابر بن النضر بن الحارث بن كلدة العبدري، قد سأل الرسول ﷺ عقب هذا الإعلان (أي في غدير خم) هل أن هذا الأمر منك أم من الله؟ فقال رسول الله ﷺ: والذي لا إله إلا هو إن هذا من الله فولى جابر يريد راحلته وهو يقول: اللهم إن كان ما يقول محمد حقا فأمطر علينا حجارة من السماء أو أتنا بعذاب أليم. فما وصل إليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وأنزل الله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ * لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ * مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ﴾ [المعارج:١-٣]*[١].

والأشاعرة، اذ يثبتون أن هذه الآيات، هي آيات مكية، كما وردت في المأثور عن الصحابة، وأكدتها التفاسير المعتد بها[٢]*، فلا صحة لنزولها عند العودة من حجة الوداع (في غدير خم) بعدما ختم الله تنزيل القرآن.

لهذا فهم، يتهمون أهل النص – هؤلاء – ليس بالتأويل وبالتأويل البا طل لآيات قرآنية، لغرض التفسير القسري المؤيد لاعتقاداتهم في النص[٣].

بل – وتشدّد البعض – منهم كالجويني[٤]: ليتهمهم بالضلالة ويقول «وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة ومعظمكم مكفرون».

٣. وقد استشهد أصحاب النص بآيات[٥]** منها: (آية المباهلة) و(آية المظاهرة)

---

(١) الأميني. الغدير. ج١. م.س.ص٢٣٩.

(٢) (*) ينظر في مكية هذه الآيات. الطبري أبو علي الفضل بن الحسين. مجمع البيان في تفسير القرآن. ج٩. شركة المعارف الإسلامية. طهران. (بلا ت). ص٢٥٠.

(٣) وللمزيد من المعلومات عن الآيات التي استشهد بها أصحاب النص ينظر: الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٩ وما بعدها.

(٤) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢١.

(٥) (**) وهي: (آل عمران/ ٦١) و(التحريم/ ٤) و(النساء/ ٥٩) و(المائدة/ ٥٥) و(المائدة/ ٦٧) – على التوالي –

و(آية الطاعة) فضلا عن (آية الولاية) و(آية التبليغ) السالفتي الذكر.

والأشاعرة يثبتون أن هذه الآيات لا تفيد سوى الفضل وفي القرآن أمثالها الكثير بحق غير أمير المؤمنين علي عليه السلام من الصحابة الكرام، هذا من ناحية.

ومن الناحية الثانية، تبقى نصوصا غير قطعية الدلالة على إمامة علي عليه السلام.

وهي لهذا لا يمكن الاستدلال بها كأدلة قطعية تفيد النص الجلي. بل يؤكدون أن الآيات التي تؤكد على الشورى كنصوص صريحة، الورود والدلالة، لدليل على القرآن جاء بنصوص مؤيدة للاختيار[1].

ب ـ ما يخص الأحاديث النبوية:

١. لقد اعتبر أهل النص أن حديث الغدير[2]* هو أقوى حجة يحتجون به في النص على إمامة علي عليه السلام.

ومفاده، أن الرسول محمد صلى الله عليه وآله لما نزل بموضع (غدير خم) عند عودته من حجة الوداع، قد جمع المسلمين الذين كانوا معه، ثم اخذ بيد علي بن أبي طالب فرفعها إلى السماء وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه... الخ مبلغا في ذلك الأمر الإلهي القاضي بإمامة علي عليه السلام والنازل عليه صلى الله عليه وآله في آية التبليغ - المذكورة آنفا -.

ويروي صاحب الغدير[3]، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد هنأ علياً عليه السلام بعد إعلان

(١) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩.

(٢) (*) حتى نعلم قدر اهتمام الشيعة بحديث الغدير هذا، يكفي أن نقول: انها قد روته في كل كتبها، واخرج لنا - الشيخ الأميني - فيه سفرا ضخماً في إحدى عشر مجلدا تحت عنوان (الغدير في الكتاب والسنة والأدب). ينظر: الشيخ عبد المحسن أحمد الأميني النجفي. (١١ جزء). م.س.ص٥. (المقدمة).

(٣) المصدر نفسه. ج(١). ص٢٣٩.

حديث الغدير عندما لقيه بالقول: «هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة».

والذي يزيد من اعتماد أهل النص على الاحتجاج بهذا الحديث؛ لأنه قد روي في كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة(١)، وان اختلفت ألفاظه، ودلالته.

والأشاعرة إذ يثبتون صحة هذا الحديث في صحاح الحديث بلفظ «أنا أولى من المؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه»(٢). إلا أنهم يعترضون على أن الزيادات التي جاءت فيه، هي من إضافات الوُضاع الذين يحاولون بها، حرف الحديث عن معناه الحقيقي الذي يفيد (النصرة في الدين) إلى المعنى المجازي الذي يفيد (الولاية بمعنى الإمامة والإمارة للمؤمنين). مستدلين بذلك إلى جملة أمور(٣) منها:

- أن بعض الأشاعرة يشكون في وجود علي عليه السلام مع الرسول ﷺ في غدير خم ويثبتون أنه كان - يومئذ - باليمن بمهمة بعثه إليها رسول الله ﷺ.
- أن هذا الحديث هو من أحاديث الآحاد التي لا يجوز الاستدلال بها كنصوص قطعية.
- أن معظم ما فيه، من ألفاظ لم يروها الرواة السنة، وآيات مكية حاول أهل النص أن يربطونها بمناسبة الحديث، واختلافات بالزيادة والنقص في روايات الشيعة - أنفسهم - لهذا الحديث، فضلا عن الشبهات والشكوك على صحة الأسانيد التي روت بها الشيعة هذا الحديث.

---

(١) لقد وردت نصوص الحديث في كتب صحيح أهل السنة بلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه».

القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد. إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري. وهامشه: صحيح مسلم بشرح النووي. ط٦. دار صادر. بيروت. ١٣٠٤هـ.

(٢) رواه الطبراني واحمد بشيء من الاختلاف، ينظر:

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢١.

(٣) ينظر: الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧١-١٧٢.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢١-٤٢٣.

الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٥.

كلها تجعل منه دون مرتبته التي هو عليها (أي مرتبة حديث الآحاد) ليكون إلى سلسلة الأحاديث الموضوعة التي لا يُعتد بها، أقرب.

بل إن إحدى الروايات القائلة أن الرسول ﷺ قد أمر أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) ليسلما عليه ﷺ بإمارة المؤمنين فقالا أمن الله أو من رسوله يا رسول الله؟ فقال لهما: من الله ومن رسوله؟ فانزل الله عز وجل ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (٩١) وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ ﴾ [(١)].

أراد قائلها أن يثبت عقيدة التولي والتبرّي، التي تختص بها فرقة الرافضة.

٢- إن معظم الأحاديث النبوية[(٢)(*)] التي يرويها أهل النص كدلالة معضدة لحديث الغدير، كحديث المنزلة (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) وحديث المؤاخاة وحديث الاستخلاف وحديث الراية وحديث الإختصاص وحديث الرزية... كلها برأي الأشاعرة إن ثبتت فلا تفيد سوى الفضل، ويوجد أمثالها في السنة بفضل غيره ﷺ من الصحابة.

وإن لم تثبت صحتها (متنا) أو (إسناداً) من وجه يوجب العلم، فلا يصح الاعتماد عليها في إثبات النص. أن دعواهم فيها أو في بعضها أنها ثابتة بالتواتر لا تصح لأن شرائط التواتر ليست حاصلة فيها من جهة. وأن أسانيد الكثير منها مشكوك فيها، وغير مذكورة إلا في مصادر أهل النص، أنفسهم، لا غير من جهة أخرى.. فضلا عن أن ادعائهم وجودها في مصادر أهل الاختيار ليست بنفس الألفاظ التي تفيد النص[(٣)].

---

(١) ينظر الكليني. الكافي. ج١ م.س.ص٢٩٢.

(٢) (*) ينظر، في هذه الأحاديث والدلالات المؤيدة والنافية لها:

الشيخ الأميني، الغدير. م.س.ص(أجزاء وصفحات مختلفة)

الآيجي. المواقف. م.س. ص٤٠٩ وما بعدها.

(٣) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع ينظر: الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعد ها.

ج ـ ما يخص الإجماع:

لما كان الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي في واقعة من الوقائع - كما أسلفنا القول -.

فإن هذا الإجماع - كما هو اتفاق الجمهور - إذا كان صريحاً ومتواتراً، من غير أن يظهر مخالف، كان حجة قطعية تحرم مخالفته بالاتفاق، وإن انقرض عصر المجتمعين، لم يخالف في ذلك - كما يقول الدكتور هاشم جميل[1] - الا شواذ لا عبرة برأيهم: لأن الأمة لا تجتمع على حكم الا عن مأخذ ومستند ذي أصل شرعي، لقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة -وفي رواية- على خطأ»[2].

لهذا فالأشاعرة متفقون على القول: «إن الإجماع إنما كان حجة لأن المجتمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة وإن كان جائزا في أحدهم - كما يقول الشهرستاني[3] ويؤكده الجويني[4] وغيره من الأشاعرة -.

بيد أن أهل النص لا يعتدون بهذا الإجماع، لأن الإجماع عندهم يعد كاشفا عن رأي الإمام، هذا أولا. وأن إجماع المجتهدين - وهم عندهم - خواص أصحاب الإمام من الأئمة إذا اتفقوا على رأي، ثانيا. فإن اتفاقهم هذا لا غير يعد حجة[5].

لهذا فالإجماع عند الإمامية غير الإجماع عند الأشاعرة وجمهور الأمة.

ولما كان القرآن والسنة - كما لاحظنا - لا يُقدِمان نصوصا صريحة حول قضية الإمامة، وهما يكتفيان بطرح مبادئ عامة استطاعت لهذا السبب ذاته أن تحتل عددا كبيرا من التأويلات - عند أهل النص -.

---

(١) د. هاشم جميل. م.س.ص٣٤.

(٢) د. حمد الكبيسي ود. هاشم جميل. م.س.ص٨٣، ٨٨.

(٣) الشهرستاني. نهاية الاقدام في علم الكلام. م.س.ص٤٩٢.

(٤) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٦ وما بعدها.

(٥) ينظر: د. هاشم جميل. م.س.ص٣٦.

فإن أقوال الصحابة، أنفسهم، الواردة إلينا في الصحاح[1]*، تدلل على عدم النص معلوم قطعا - كما سنرى لاحقاً -.

وإذا ما تأملنا أن الكيفية التي سلكها التنظيم السياسي في عصر الصحابة والتابعين، فإنه لا يسعنا إلا أن نقول - كما قال الدكتور سعيد بن سعيد -، بأن صياغتها قد تمت بكيفية تجريبية، كان العامل المحرك فيها المستمر على إخضاع معطيات الواقع لمقتضيات النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، التي تشير إلى الشورى.

لهذا فإن الأساس المنطقي الذي يصدر عنها الأشاعرة، يستند على حجة الإجماع (إجماع الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين) على إمامة كل واحد من الخلفاء المتقدمين بدأ من خلافة الراشدين ومروراً بكافة خلفاء الأمة، تأكيدا على شرعية خلافة الإختيار.

وطبقا لهذا المعنى، فإن التشكيك في تلك الشرعية هو تشكيك في سلطة أصحاب النبي ﷺ فضلا عن سلطة الأمة التي كانت بالأساس دعاوى أهل النص التي نشط الأشاعرة في دحضها. حتى قال الجويني[2]:

«إن ادعوا نصاً شائعاً لا اعتلال فيه، فيضطر إلى استحالة كتمانه وترك اللهج به، سيما في عصر أصحاب رسول الله ﷺ وقرب العهد بالنص المدعي، والاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة.

وإن ادعوا نصا خفيا غير مظهر، فنعلم انه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه، مع ثبوت الإجماع مقطوعا به».

---

(١) (*) ومن مستحبات القول، هنا أن صحاح أهل السنة ومسانيد الأحاديث عندهم، هي، غير كتب الحديث الإمامية، كما أكدنا ذلك في غير مكان. لهذا فإنه ليست أقوال الصحابة حسب، وإنما حتى الأحاديث النبوية ستجد لها قبولا ورفضا، طبقا لمصادرها.

- الباحث -

(٢) الجويني. الإرث. م.س.ص ٤٢٠-٤٢١.

حتى أكد على القول: «إن ادعى الإمامية نصاً جلياً على علي عليه السلام في مشهد من الصحابة ومحفل عظيم نعلم قطعا بطلان هذه الدعوى. فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة، كما لم ينكتم تولية رسول الله ﷺ معاذاً اليمن... وكما لم يخف تولية أبي بكر وعمر وجعل عمر الأمر شورى بينهم، ولو جوزنا إنكتام هذه الأمور الظاهرة لم نأمن من أن يكون القرآن عُورض ثم كُتمت معارضته وكل أصل في إمامة يكر على إبطال النبوة فهو حري بالإبطال».

وتأسيساً على ذلك، جاءت مباحث الأشاعرة في تأكيد شرعية الخلافة الراشدة، جزءا من توكيدهم على صحة اختيار الأمة. فالإجماع لا غير هو المصدر الأساس من مصادر شرعية السلطة.

والأشعري[1] إذ يقتصر على القول، بإثبات صحة الخلافة الراشدة فيقول: «ومما يدل على إمامة الصديق رضي الله عنه أن المسلمين جميعا تابعوه وانقادوا لإمامته وقالوا له: يا خليفة رسول الله، ورأينا عليا والعباس (رضي الله عنهما) بايعاه رضي الله عنه وأقرا له بالإمامة».ثم يؤكد قوله: «لما رأينا عليا والعباس قد بايعاه وأجمعا على إمامته وجب أن يكون إماما بعد النبي ﷺ بإجماع المسلمين ولا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي والعباس خلاف ظاهرهما، ولو جاز هذا لمدعيه لم يصح إجماع وجاز لقائل أن يقول ذلك في كل إجماع للمسلمين، هذا يسقط حجة الإجماع لأن الله عز وجل لم يتعبدنا بالإجماع بباطن الناس إنما تعبدنا بظاهرهم»، ليثبت إمامة بقية الخلفاء الراشدين بالمنطق نفسه وبحجة الإجماع نفسها.

بيد أن الاشعري، وهو يؤكد على صحة الإجماع يريد من خلاله التأكيد ليس على أفضلية الصحابة وعدالتهم فحسب. وإنما كذلك على صحة الاختيار. لهذا نجده يؤكد

---

(١) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٦ وما بعدها.

كذا الأشعري. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. صححه: د. حمودة غرابة. مطبعة مصر. القاهرة. ١٩٥٤. ص١٣٣ وما بعدها.

على القول قد أجمع هؤلاء - الذين اثنى الله عليهم ومدحهم[1]* - على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنهم وبايعوه وانقادوا له واقروا له بالفضل[2].

بل يضيف الآيجي[3]، كانت الصحابة وعلي - معهم - يقولون له: يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ وحاشاهم وحاشا عليا أن يكونوا من الكاذبين أو المنافقين.

ورب معترض يقول، لم يكن الإجماع على إمامة أبي بكر صريحا بدليل ظهور مخالف له. لهذا فهو ليس حجة قطعية تحرم مخالفته.

يقول الأشعري[4]: إن امتناع علي ﷺ عن دعوى الأمر لنفسه في وقت الخلفاء قبله «كان حقا لعلمه أن ذلك ليس قيامه، مثلما كان لنفسه في غير وقت الخلفاء قبله كان حقا لعلمه أن ذل بوقت ك وقت قيامه. ثم لما صار الأمر إليه أظهر وأعلن ولم يقصر حتى مضى على السداد والرشاد كما مضى من قبله الخلفاء». ليضيف الآيجي[5]: إن عليا والعباس «لم يتنازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك، لأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة، وأنتم (يقصد الإمامية) توجبونها».

وطبقا لهذا، صار الإجماع هو المصدر الأساس من المصادر النقلية التي يستند

(١) (*) يستدل الأشعري على إمامة أبي بكر ﷺ بآيات قرآنية كـ(النور / ٥٥) و(الحج / ١٤) و(الفتح / ١٥،١٦) و(البراءة / ٨٣). كما يستدل على فضله وفضل الصحابة من المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام وعلى أهل بيعة الرضوان (سورة الفتح / الآية ١٨). ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ ينظر: الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٦-٧٧.

(٢) نفس المصدر. ص٧٧-٧٨.

(٣) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٧.

(٤) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٧-٧٨.

(٥) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٢٠ وما بعدها.

عليها الأشاعرة في إثبات صحة خلافة الاختيار بالضد من أدلة أهل النص النقلية، مؤكدين أن الإمامة التي أوكل الله جل وعلا لها مسؤولية اختيار الخليفة بآيات الشورى، باجتماعها حجة.

وطبقا لهذا فإن القول بالنص يعد خرقا للإجماع - كما يقول الجويني[1] ويؤيده بذلك الغزالي[2] وبقية الأشاعرة.

والأشاعرة، ومعهم جمهور أهل السنة، إذ يجوزون الخطأ على كل فرد منفرد من أفراد الأمة - ما عدا الأنبياء - على خلاف الإمامية القائلين بعصمة الإمام.

فان العصمة - عندهم - ليست للفرد، للجماعة مجتمعة.

وتأسيساً على ذلك، فإن مغزى صحة إمامة أبي بكر يكمن في إثبات صحة كل الخلفاء الذين أتوا من بعده وبحسب الترتيب الذي ورد لخلافة كل واحد منهم فيه.

ان الأمر لا يعني - فقط - مجرد تبرير للطريقة التي تم بها إنتخاب الخليفة الأول، انه يجاوز ذلك ليعني إقرار شرعية كل من الخلفاء الثلاثة المتعاقبين[3].

والأشعري، إذ يريد أن يقطع الطريق على تلك الشكوك والشبهات التي يحاول أنصار النص إثارتها حول الطريقة التي اختير بها أبو بكر أو تلك التي عهد بها أبو بكر إلى عمر أو مجلس الشورى المنتخب به عثمان ليجعل الإجماع قائما، والاختيار الشرعي موجودا عن طريق الإجماع.

لم يكن للأشاعرة - إذاً - من طريق آخر سوى التأكيد على مبدأ الشرعية في سير الأحداث، وأن الإجتهاد في إظهار إجماع أهل الحل والعقد على صحة خلافة كل واحد من الحكام المسلمين، ليكون في هذه الحالة المنهج الوحيد المناسب[4].

---

(١) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٠ وما بعدها.

(٢) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص٩٨.

(٣) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٧٣.

(٤) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٧٣.

«وإذا أُثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم - كما يقول الآيجي - أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك كعقد أبي بكر لعمر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجتماعا في المدينة فضلا عن إجماع الأمة. هذا لم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا»[1].

ليكون لفضل الصحابي وقوله - عند الأشاعرة - مصدرا من مصادر التشريع الذي استندوا إليه كمصدر من مصادر فقه السلطة - عندهم -.

د ـ قول الصحابي:

لقد ورد في الأثر أن أبا بكر الصديق قال لعبد الرحمن بن عوف وهو يناجيه على فراش الموت: «وددت أني سألت رسول الله ﷺ لمن هذا الأمر فلا ينازعه أحد»[2].

وعن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) روى إن أباه لما حضرته الوفاة قيل له: الا تستخلف؟ قال: إن استخلفت قد استخلف من هو خير مني أبو بكر. وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، رسول الله ﷺ[3].

وعنه ﷺ اشتهر القول: «إن قوما يقولون إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وأنه لو مات عمر بايعنا فلاناً... أما أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ألا إن الله وقى شرها. وليس فيكم من تقطع إليه الرقاب كأبي بكر فأي امرئ بايع إمرأ من غير مشورة المسلمين فإنهما تغرة أن يُقتَلا»[4].

---

(١) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠.

(٢) ينظر: محمد الصدر. بحث حول الولاية. دار الغدير. بيروت. ١٩٧٢. ص٢٥-٢٦.

وكذا: وتاريخ الطبري. ج٤. م.س.ص٥٢.

(٣) صحيح البخاري. ج٩. (كتاب الأحكام). ص١٠٠.

كذا: صحيح مسلم. ج١٢. (كتاب الإمارة). ص٢٠٤-٢٠٥.

(٤) تاريخ الطبري. ج٣. م.س.ص١٩٩-٢٠٠.

كذا ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج١١. ص١٣.

في قول الشيخين السابقين دلالة قاطعة تفيد أن الإمامة هي صاحبة الحق في اختيار الإمام، بل إن أي امرئ بايع أميرا عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له، لأن بيعته باطلة.

فقد روى الإمام أحمد في مسنده، أن رجلا أتى الخليفة الثاني فقال: إن فلانا يقول لو قد مات عمر بن الخطاب بايعت فلانا فقال عمر: اني قائم العشي إن شاء الله في الناس فمحذرهم هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم.

وخطب الناس فكان مما قاله: فمن بايع أميرا عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذي بايعه تَغرة أن يُقتَلا[1].

لهذا كان يَدفع أن تكون خلافة أبي بكر فلتة، ولن تكون بدليل أن أبا بكر ﷺ خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال: أيها الناس: إن الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم إليكم فولوا من شئتم فقالوا: لا نقيلك[2].

وجاء في كنز العمال في خطبة لأبي بكر ﷺ قوله:

«لقد تقلدت أمرا عظيما لا طاقة لي به إلا ان يعين الله، ولوددت أنها إلى أصحاب رسول الله ﷺ على أن يعدل فيها فهي إليكم رد ولا بيعة لكم عندي فادفعوا لمن أحببتم فإنما أنا رجل منكم»[3].

---

(١) الإمام أحمد بن حنبل. المسند. بشرح: أحمد محمد شاكر. دار المعارف. مصر. ط٤. ١٣٧٣هـ. ص٣٢٣ وما بعدها. (رقم ٣٩١).

و- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج١. م.س.ص٢٩٣.

و- تاريخ الطبري. ج٤. م.س.ص١٨٢.

(٢) الكمال بن أبي شريف الهمام. المسامرة بشرح المسايرة. م.س.ص٢٦٤.

(٣) الشيخ علاء الدين علي بن حسام الهندي. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. ج٥. ط٢. طبعة الهند. ١٩٥٤. ص٣٥٨ رقم ٢٢٩٩.

من الأقوال المتقدمة نرى أن أبا بكر يرى الأمة هي التي تملك حق اختيار الإمام، من جهة. وان الأمة بإرادتها اختارت أبا بكر وقالت لا نقيلك من جهة أخرى.

وإذا ما ضممنا أقوال الشيخين إلى قول الإمام علي نفسه، عندما دخل عليه أصحابه لما ضربه ابن ملجم فقالوا له استخلف فقال: لا. إنا دخلنا على رسول الله، فقلنا استخلف فقال: لا – الذي سنورد تفصيله لاحقا – سيتجلى لنا، شرعية الخلفاء الراشدين ومنهجهم الشورى. بدليل اعتراض عبد الرحمن بن أبي بكر ﷺ على بيعة يزيد بن معاوية بالقول: «يا بني أمية: إن هذا الأمر كان لرسول الله وقد كان في أهله من لو جعله فيه لكان أهلا فلم يفعل، فجعلتموها يا بني أمية أعجمية، كلما هلك هرقل قام هرقل»[1].

وعندما يطلب معاوية ﷺ من عبد الله بن الزبير ﷺ البيعة ليزيد بولاية العهد يرفض ويقول له: «ارض منا بسيرة رسول الله فإنه ترك الناس فاختاروا لأنفسهم بعده من رأوه أهلا لها. أو بسيرة أبي بكر فتنص على رجل مَرضٍ عند الأمة، ليس من أهلك، أو كما فعل عمر فتجعلها شورى في قوم مرضيين معروفين ليس فيهم أحد من أهلك فلك ولنا بهم أسوة»[2].

ثانيا – الأدلة العقلية:

لما كان أهل النص يعتمدون في إثبات النص بأدلة عقلية، فقد سلك الأشاعرة، نفس المنهج، في الحجاج لإثبات بطلان هذه الأدلة.

فقد أثبتوا – إبتداءاً – أن «عدم النص معلوم قطعا، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة. وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لُمنع به غيره عن الإمامة، كما منع أبو بكر الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش» مع كونه خبراً واحداً فأطاعوه

(١) القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة. ج٢. م.س.ص٥٧٥.
وكذا: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨٥.
(٢) القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة. ج٢. م.س.ص٥٧٦.

وتركوا الإمامة لأجله، فكيف يُتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين، ثم لا يُحتج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا؟

ولو زعم زاعم - كما يقول العضد الآيجي[1] - أنه فُعل ذلك فلم يقبلوه مباهتا منكرا للضرورة».

فالنص القدسي - كما يقول الغزالي[2] - «ليس قولا يُستحضر فيسير ولا يُتساهل في سماعه فيُهمل بل تتوافر الدواعي على إشاعته ولا تسمح النفوس بإخفائه والسكوت عنه». مؤكدا على القول[3]: «بان المتواتر لا يشك فيه أحد يشك بوجود علي فلو كانت هناك نصوص متواترة لشاعت كما شاعت غيرها من النصوص وأخبار تعيين الرسول ﷺ الأمراء والقضاة.

ويؤكد أستاذه الجويني[4] على ذلك بالقول: «فنقول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقضي تنصيصا على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر وإلى ما يعد من الآحاد وليس معكم نص منقول على التواتر وخبر الواحد لا يَعقبُ العلم. فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطبقت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل فضلا عن العلم.

---

(١) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٤.

(٢) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٣٣-١٣٤.

(٣) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص٩٨.

(٤) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩.

فإن تعسف متعسف وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي ﷺ فذلك بهت وهو دأب الروافض فيجب أن يقبلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص على أبي بكر ﷺ.

وقدموا لقولهم هذا أدلة عقلية نجملها بالآتي:

١- لو كان هناك نص لأمضاه الصحابة، فالمشهود عنهم، أنهم يتعبدون بالنصوص، وهذا ما لا ينكره الشيخ الإمامي عبد الحسين شرف الدين الموسوي[1].

ولا يصح لنا أن نتصورهم - كما تصورهم الإمامية - قد ارتدوا وكفروا[2]* في سبيل الحكم والسلطان.

وهذا رأي فريق من الإمامية يمثله أبو جعفر بن قبة[3] القائل: ليس هناك من ارتد أو كفر بعد إسلام، لأنهم لما دخلت عليهم الشبهة توهموا أن لهذا الكلام ضربا من التأويل يجوز معه للرؤساء - إذا وقعت الفتنة واختلفت الكلمة - ان يختاروا إماماً.

---

(١) عبد الحسين شرف الدين الموسوي. المراجعات. م.س.ص٢٦٣.

(٢) (*) ان موقف الشيعة من الصحابة الذين أخروا عليا عن تولي الإمامة بعد وفاة الرسول ﷺ يتراوح بين:

التكفير لخروجهم على أصل من أصول الدين (الإمامية الغالية).

أو العصيان لخروجهم على أصل من أصول الإيمان (الإمامية المعتدلة).

وبين الوقوع في خطأ سببه التأويل الفاسد الناشيء من الشبهة أو العدول عن الصواب للالتباس، لان النصوص على إمامته - كما يعتقد أصحاب هذا الرأي - إستدلاليته، المقدم على خلافها غير مرتكب لكبيرة ولا مواقع لما علمه منكرا، بل يجوز ان يلتبس عليه الأمر فيظن انه مصيب فيما أقدم عليه، فالحال فيه كالحال فيمن أنكر القياس حجة شرعية فهم لهذا مجتهدون (الشيعة الزيدية ومعهم من الإمامية عبد الرحمن بن قبة والشريف المرتضي).

ينظر: د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٣٠٦.

كذا: محمد جواد مغنية. الشيعة في الميزان. م.س.ص.

(٣) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٢. م.س.ص٣٧.

ولنا حق التساؤل هنا:

لو أن هناك نصا جليا، لأثم الصحابة – إذا لم نقل كفروا بارتدادهم عنه – ذلك أن القول بالنص يعني – كما يقول الأشاعرة – نسبة الصحابة كلهم إلى مخالفة رسول الله ﷺ[1].

فهل – حقاً – أن الوقائع العملية والتاريخ تؤيد ذلك؟

لاسيما أن للتاريخ تصور خاص عند الأشاعرة ما دام عمل كل واحد من الخلفاء المتقدمين يصبح بدوره مصدرا جديدا للتشريع ينضاف إلى المصادر الأولى الأساسية: القرآن والسنة، وما قام به السلف الصالح من عمل – كما يقول الدكتور سعيد بن سعيد[2] –.

وإذا ما رجعنا – إبتداءاً – إلى التاريخ واستجوبناه سنرى الحقائق الآتية[3]:

أ- ان الإمام علي عليه السلام نفسه قد تعامل مع هؤلاء الصحابة كمؤمنين. فقد ثبت انه قد زوَّج ابنته أم كلثوم إلى الفاروق عمر رضي الله عنه في فترة خلافته، ولو كان عمر قد ارتد بإنكاره النص، لما جاز للمرتد أن يتزوج بمؤمنة ولو تُقية وثبت – كما يؤكد ذلك العلامة الإمامي، الشريف المرتضى[4] – أن عليا عليه السلام قال في خطبة له: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر» فسمع رجلا تناولهما بالشتيمة فدعا به وتقدمه بعقوبة بعد أن شهدوا عليه بذلك، وكان المرتضى يروي عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال سمعتك تقول في الخطبة، اللهم أصلحنا بما أصلحت الخلفاء الراشدين فمن هم؟ قال: حبيباي وعماك أبو بكر وعمر إماما الهدى وشيخا الإسلام

---

(١) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص٩٨.

(٢) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٧٤.

(٣) ينظر في هذه الحقائق: ناصر الدين ياسين هلال. نظرة آل البيت إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه. شركة الخنساء. بغداد. ١٩٩٧. ص٦-٢٦.

(٤) المرتضى. الشافي في الإمامة. ج٢. م.س.ص٤٢٨.

ورجلا، قريش المُقتدى بهما بعد رسول الله ﷺ، ومن اقتدى بهما عُصم ومن اتبع آثارَهما هَدي إلى صراط مستقيم»[1].

ونقل لنا الشريف المرتضى، أيضاً، قوله عليه السلام لما طعنه ابن ملجم قيل له: ألا توصي؟ فقال: ما أوصى رسول الله - ﷺ فأوصي، ولكن إذا أراد الله بالناس خيراً أستجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم»[2].

كما ثبت أن الإمام علي رضي الله عنه كان يصلي الصلوات الخمس خلف الصديق راضياً بإمامته ومُظهرا للناس اتفاقه ووئامه معه.

يقول الطوسي[3] الملقب بشيخ الطائفة في صلاة علي خلف أبي بكر: فذاك مُسلَّم. ويروي الحسن بن علي[4] (عليهما السلام) رواية عن النبي ﷺ «أن أبا بكر مني بمنزلة السمع وأن عمر مني بمنزلة البصر وأن عثمان مني بمنزلة الفؤاد».

وكان الإمام الباقر عليه السلام لا يذكر أبا بكر الا ويقول الصديق رضي الله عنه، وعندما اعترض عليه أحد الرافضة، وثب وثبة واستقبل القبلة فقال: نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله له قولا في الدنيا والآخرة - كما يرويه لنا العلامة الإمامي الأردبيلي[5].

ويروي الشريف المرتضى، الملقب علم الهدى في شافِّيه[6]، أن الإمام الصادق كان يتولى أبا بكر وعمر ويأمر أصحابه بالولاية لهما.

---

(١) ينظر:: نفس المصدر. ص١٧١.

(٢) المصدر نفسه. ج٢. ص٢٧٢.

(٣) ينظر: الطوسي. تلخيص الشافي. م.س.ص٣٥٤.

(٤) نقلا عن: الشيخ الصدوق، ابن بابويه القمي. عيون أخبار الرضا. ج(١) قدم له: محمد مهدي الخرسان. المطبعة الحيدرية. النجف. ١٩٧٠. ص٢١٣.

وكذا: تحقيق - آغا نجفي محمد تقي أصفهاني. ج٢. طهران. ص٣١٣.

وكذا: الإمام الحسن العسكري. التفسير - طبعة الهند. (بلا ت). ص١١٤-١١٥.

(٥) الاردبيلي. كشف الغمة لمعرفة الأئمة. ج٢. تبريز - طهران. ص٧٨.

(٦) الشريف المرتضى. الشافي. م.س.ص١٤٠.

ب- لو كانت إمامة أبي بكر باطلة، لما كان مُعظَماً عند الله ﷻ. بل وأفضل الخلق عنده بعد رسول الله ﷺ - كما يعتقد الأشاعرة ويؤيدهم في هذا جمهور أهل السنة وأكثر قدماء المعتزلة - لقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ - التي يقول أكثر المفسرين - إنها - نزلت في أبي بكر الصديق ﷺ فهو الأكرم عند الله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

وهو الأفضل عند رسوله ﷺ للأحاديث الشريفة الكثيرة[2]* الواردة في ذلك، وفي مقدمتها قوله «عليه أفضل الصلاة والسلام»: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر» وقوله «يؤم الناس خيركم» و«أئمتكم شفعائكم إلى الله فانظروا بمن تستشفعون».

وتقديمه ﷺ في مرض موته، له في الصلاة مع إنها أفضل العبادات وقوله ﷺ في ذلك «يَأْبَى اللهُ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنونَ إِلا أَبَا بَكرٍ»[3].

وهي المسألة التي حاجج بها عمر الأنصار في السقيفة بالقول: «ارتضاه النبي لدينكم فكيف لا ترضونه لدنياكم»[4].

وهو قول علي ﷺ نفسه إلى أبي بكر ﷺ عند مبايعته له لاحقاً: «قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا»[5]. وحاجج بها - أيضاً - عويمر بن ساعدة الأنصار بالقول: «يا معشر الخزرج: إن كان هذا الأمر فيكم فعرِّفونا ذلك وبرهنوا حتى نبايعكم، وإن كان لهم (أي المهاجرين) دونكم فسلموا إليهم فوالله ما هلك رسول الله

---

(١) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٨.

(٢) (*) ينظر، في هذه الأحاديث:

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٩٣ وما بعدها.

الجويني. الإرشاد.. م.س.ص٤١٧ وما بعدها.

(٣) صحيح مسلم. (فضائل الصحابة). رقم (٤٤). عن الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٣.

(٤) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٦.. م.س.ص١٩.

(٥) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٧.

حتى عرفنا أن أبا بكر خليفة»[1]. حتى عدت البكرية هذا الأمر، نص من الرسول ﷺ على إمامته ﷺ.

ومن المفيد الإشارة هنا، إلى قول أمير المؤمنين علي ﷺ: «خير الناس - بعد النبيين - أبو بكر وعمر ثم الله أعلم»[2]، وقوله على منبر الكوفة: «من فضلني على أبي بكر وعمر أقمت عليه حد الإفتراء»، وورد عنه ﷺ أحاديث نبوية تشير إلى فضلهما هذا[3].

ت- لو كانت الإمامة حق علي ﷺ ولم تُعِنه الأمة عليه لكانوا شر الأمم، وهم خير امة أخرجت للناس - كما اخبرنا الحق تعالى في كتابة الجليل - يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

وفيهم العشرة المبشرة بالجنة[4]، وفيهم من قال عنه ﷻ: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾، وانه سبحانه «عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه، والرسول أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة»[5].

ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله، لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم، المبطلون من المطاعن وهي مذكورة في المطولات من مطاعنهم[6].

ث- لو كانت الإمامة حق علي ﷺ وأولاده المعصومين - كما تقول الإمامية - لأئم الأئمة آل البيت (عليهم السلام) - أنفسهم - الذين اختلفوا مع هؤلاء الأئمة الإثنى عشر كالإمام محمد بن علي بن أبي طالب (أبن الحنفية) الذي نادى بها بعد استشهاد أخيه الحسين ﷺ وأيدته في ذلك فرقة كبيرة من فرق الشيعة (الكيسانية).

---

(١) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٦.. م.س.ص٢٦.

(٢) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٩.

(٣) ينظر في هذا: ناصر الدين ياسين. نظرة آل البيت إلى أبي بكر الصديق ﷺ. م.س.ص٥ وما بعدها

(٤) نفس المصدر. ص٤٠٩.

(٥) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٦.

(٦) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤١٣.

والإمام عبد الله بن الحسن بن الحسن ﷺ الذي يُنكر حصر الإمامة في البيت الحسيني ويقول مستنكرا: كيف صارت الإمامة في ولد الحسين دون الحسن وهما سيدا شباب أهل الجنة؟ وهما في الفضل سواء، ألا أن للحسن على الحسين فضلا بالكبر وكان الواجب أن تكون الإمامة - إذاً - في الأفضل[1].

والإمام محمد بن عبد الله (ذو النفس الزكية) وأخيه إبراهيم فضلا عن الإمام زيد بن علي زين العابدين عليه السلام الذي نازع فيها أخيه الإمام الباقر عليه السلام وخالف ابن أخيه الإمام جعفر الصادق عليه السلام وأيدته في ذلك فرقة كبيرة من الشيعة (الزيدية).

بالإضافة إلى أولاد الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام وفرقتهم الإسماعيلية، وأخيه عبد الله الملقب بالأفطح وفرقته الأفطحية.

فهل كل هؤلاء كافرون أو - على الاقل - آثمون؟!.

٢- لو كان هناك نص لذكره ذاكر في السقيفة عندما تحاوروا واختلفوا وبحث كل واحد منهم عن دليل يناصر أحقيته للإمامة أو برهان يدفع به خصومه عنها، وخاصة الأنصار الذين دُفعوا عنها حتى عندما قالوا: منا أمير ومنكم أمير. ولو كان على إمامة علي عليه السلام نص جلي أو خفي لأظهروه قطعاً، لاسيما شيخ الخزرج سعد بن عبادة الذي ظل على موقفه في عدم المبايعة بل غدى «لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم أو يحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم» حتى قُتل بالشام في عهد عمر بن الخطاب ﷺ[2].

فـ«لو كان عند أحد نص في تخصيص بني هاشم لنُقل ذلك - كما يقول الشهرستاني[3] - حتى يرتفع الخلاف (سواء بالسقيفة أو بعدها) فإن منازعة الأنصار

---

(١) الشيخ الصدوق. كمال الدين. ص٢١٠. نقلا عن: أحمد الكاتب. تطور الفكر السياسي الشيعي. ج١. م.س.ص٢٧.

(٢) ينظر في خبر السقيفة: ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. ج(١). م.س.ص٦-١١.

و- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٦. م.س.ص٥ وما بعدها

(٣) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٠-٤٩١.

قريشا كمنازعة قريش بني هاشم ومنازعة بني هاشم علي» «لأن توافر الدواعي على نقل ذلك – لو كان صحيحاً – أشد من توافرها على نقل خلاف الأنصار في الإمامة – كما يقول الباقلاني[1] – لأنه ليس يجوز إغفاله..بل يجب أن نعلم ضرورة أن هذا قد أدى في صدر الإسلام».

ولو قلنا أن للصحابة الناكرين لفضل علي مصلحة في عدم ذكره، لماذا لم يذكره الصحابة من شيعته – إذن –؟!

يقول شيخ الإمامية رضا المظفر[2] «لا تزال هناك شبهة مستعصية على الباحثين، ولا يزال يكررها الكتاب حتى يومنا هذا وهي: إن هذه الأحاديث لو كانت للنص على خلافته، كما تقول الشيعة، فلماذا لم يتمسك بها هو (أي سيدنا علي) ويحتج بها على القوم لو كانوا أخذوا حقه؟!

ولماذا لم يحتج بها أصحابه أو باقي المسلمين في اجتماع السقيفة؟!. والحق – كما يعترف الشيخ المظفر – إنها شبهة قوية هي أقوى مستمسك لإنكار النص بل ليس شيء غيرها يستحق أن يذكر في معارضته تلك النصوص.

٣- لو كان هناك نص، لذكره علي ابن أبي طالب ﷺ – نفسه – عندما أنكر استئثار القوم بالإمارة، وتأخر في البيعة احتجاجا. فقد ثبت أنه لم يحتج على خصومه وهم كثيرون ولا على أنصاره إلا بما عليهم من حق البيعة.

فلو كانت هناك وصية، أو كان هناك نص جلي أو خفي لتسارع هو على إعلانه، كي يُلزِم خصومه به الحجة الدينية الدامغة.

وليس أمام الذين يقولون بالنص – وهم الذين جمعوا تراث علي في نهج البلاغة[3]* – الا أن يتهموه –

---

(١) الباقلاني.التمهيد. م.س.ص١٦٧.

(٢) محمد رضا المظفر. السقيفة. ط٤. مؤسسة الأعلمي. بيروت. ١٩٧٣.ص٦٩.

(٣) (*) ينظر نص أحاديثه عليه السلام التي كان يحاجج بها خصومه وأنصاره في: نهج البلاغة. ص٣٦،٣٩،١١٥، ١١٦، ٢٧٧، ٢٨٨، ٣٤٨. وكذا شرح النهج. ج٣. ص٧٠، ٧٢، ٧٥، ٨٨. وج٤، ص٨، ٤٩، ٥٠.

كما يقول الدكتور محمد عمارة[1] - هو الآخر بكتمان النص، كما اتهموا أبا بكر وعمر وغيرهما من صحابة رسول الله. وإذا جاز لهم القول بأنه لجأ إلى التقية فلم يذكر النص على نفسه زمن أبي بكر وعمر وعثمان، فغير جائز أن يلجأ إليها وهو أمير المؤمنين[2]**.

ومن المفيد الإشارة هنا، إلى أن خطبته الشهيرة بـ(الشقشقية) - وهي النص الوحيد في نهج البلاغة - الذي يجادل شيوخ الإمامية في الاستدلال بها على النص، فإن الناظر لها لا يجد فيها إلا استنكارا على من اغتصبه حقه في الخلافة.

وهذا الحق، تعضده، أحاديث أخرى لا أظنه إلا هذا الفضل في كونه سيد البيت الهاشمي. فهو (كرم الله وجهه) القائل: «يا معشر المهاجرين: لنحن أحق الناس به لإنا أهل البيت»[3] و«نحن الأعلون نسبا»[4].

فسيدنا علي، لم يمتنع عن بيعة أبي بكر إلا لأنه رأى نفسه الأحق بهذا الأمر **(أحقية أهل البيت النبوي)**، وهو لم ير نفسه الأحق لأن فيه الوصية من النبي ﷺ أو النص من الرب جلا وعلا أو أنه الأفضل دينا. فهذه أمور تحدث عنها الذين قالوا بالنص - من بعد -.

---

(١) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٣٢٠.

(٢) (**) ويبدو ان هذه الحجة الدامغة التي واجه خصوم الإمامية بها أشياخهم، قد دفعت شيوخ الإمامية للجوء إلى القول: أنه عليه السلام من اجل ان يوثق لنا صحة حديث الغدير، فقد جمع ما تبقى من الصحابة، زمن خلافته، في الرحبة في ذكرى يوم الغدير (١٨ ذي الحجة) وأستشهدهم الحديث. ليصبح - طبقا لهذه الرواية الشيعية، ليس حديث آحاد - كما يقول أهل الحديث - وانما حديث متواتر من جهة. ويعدوا هذه الشبهة من جهة أخرى. ينظر:

عبد الحسين شرف الدين الموسوي. المراجعات. م.س. مراجعة (٤٥).

(٣) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٦. م.س.ص١٣.

كذا: ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. ج(١). م.س.ص١٢.

(٤) نهج البلاغة. ج(١). م.س.ص١٨٦.

وهذا الأمر، يعترف به - مؤرخوا الإمامية: النوبختي والقمي الأشعري- بأن عليا كان أفضل الناس لقرابته من رسول الله ﷺ ولسابقته وعلمه. ولكن كان جائزا للناس أن يولوا عليهم غيره[1].

بيد أن حجته عليه السلام على أنه الأحق، فانها ترتكز في صفته الهاشمية، ووالد النسل الباقي للرسول ﷺ في الحسنين. لهذا فهو الوحيد من الهاشميين الذي ينطبق عليه أنه من بيت الرسول وهي أخص من القرشية التي حاجج بها أبو بكر في السقيفة، بل وأخص من الهاشمية أيضا[2].

لهذا قال: «إنهم احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»[3] وأبعد ما قاله: إنهم «لو أجمعوا على منازعتي حقا كنت أولى به من غيري»[4]. والأولى هنا أفضل بين فاضلين ومفضولين لا غير. وهذا واضح من كلامه عليه السلام مع أبي بكر رضي الله عنه عند البيعة له: «والله ما نفسنا عليك ما ساق الله إليك من فضل وخير، ولكنا نظن أن لنا في هذا الأمر نصيبا اسُتبد به علينا» وخاطب المسلمين قائلا: «انه لم يحبسني عن بيعة أبي بكر ألا أكون عارفاً بحقه، ولكنا نرى أن لنا في هذا الأمر نصيبا استبد به علينا» ثم بايع أبا بكر فقال له المسلمون: أصبت وأحسنت[5].

ورب سائل يسأل: هل أن توقف الإمام علي عليه السلام وشيعته من أصحابه[6](*)، في

(١) ينظر: النوبختي. فرق الشيعة. م.س.ص٢١.
الأشعري القمي. المقالات والفرق. م.س.ص٨١.

(٢) ينظر: نهج البلاغة. م.س.ص١٨٦، ٣٩١.

(٣) نفس المصدر. ص٩٨.

(٤) نفس المصدر. ص٣٣٦.

(٥) الشريف المرتضى. الشافي. ج٣. م.س.ص٢٤٢. وكذا تاريخ الطبري. ج٣. م.س.ص٢٠٢.

(٦) (*) من المعروف ان الإمام علي تأخر في مبايعة أبي بكر فترة قيل انها ستة أشهر وقيل انها اقل من ذلك، وكان معه في موقفه هذا كل من: ١ - سلمان الفارسي. ٢- أبو ذر الغفاري. ٣- المقداد. ٤- عمار بن ياسر. ٥- خزيمة ذو الشهادتين. ٦- أبو النبهان. ٧- حذيفة بن اليمان. ٨- الزبير بن العوام. ٩- الفضل وأخوه عبد الله ابني العباس بن عبد المطلب. ١٠- هاشم بن عتبة المرقال. =

البيعة لأبي بكر ﷺ لمدة معينة، ثم مبايعتهم له، من بعد. هل هو موقف المتوقف في إنكار (عين المختار) أم (صفة الاختيار)؟

والإمامية التي ترى في موقفهم هذا - إنكار الاختيار - كما أنهم أنكروا المختار[1].

تدحضها أدلة كثير يقف في مقدمتها موقف علي عليه السلام نفسه، عندما بايع أبا بكر ﷺ بعد مدة من التوقف، إذ صرح له بأنه كان يظن أن له في هذا الأمر أولوية وأحقية لقرابته من الرسول ﷺ وليس إنكار لفضيلته ﷺ معترفاً أمام المسلمين الذين حضروا بيعته بأنه لم يحبسه عن البيعة أن لا يكون عارفا بحق أبي بكر، وإنما كان يظن أن له نصيباً استبد به عليه - كما ينقله الشريف المرتضى في شافيه وأشرنا إليه من قبل - وبايع معه شيعته من الصحابة فشاركوا أبا بكر في قتال المرتدين[2].

وهذا ما يؤيده قول الشيخ الإمامي آل كاشف الغطاء[3]، أنه عليه السلام رأى أن الرجل (يقصد أبا بكر) الذي تخلف على المسلمين قد نصح للإسلام وصار يبذل جهده في قوته وإعزازه فمن ذلك كله تابع وبايع حيث رأى مصلحة الإسلام.

وهذا ما تؤيده كتب التاريخ[4] نفسها.

وقد أعطى بعض المؤرخين تفسيرا لهذا - ينقله لنا الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور - [5] يفيد: «أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه شرع في محاولة جمع القرآن

= ١١- أبو أيوب الأنصاري. ١٢- أبان وأخوه خالد ابني سعيد بن العاص الأموي. ١٣- أبي ابن كعب. ١٤- أنس بن حرث بن بنيه. ينظر:

محمد الحسين آل كاشف الغطاء. أصل الشيعة وأصولها. م.س.ص٣٠-٣١.

(١) ينظر: الشيخ الطوسي. تلخيص الشافي. ج(١). م.س.ص٢٧٩ وما بعدها،

(٢) ينظر: ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٦. م.س.ص٤١.

تاريخ الطبري. ج٣. م.س.ص٢٠٢ وما بعدها.

(٣) محمد حسين آل كاشف الغطاء. أصل الشيعة وأصولها. م.س.ص٣٠-٣١.

(٤) ينظر: الكمال بن الهمام. المسامرة. م.س.ص٢٦٧.

(٥) د. سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون. م.س.ص٣٠.

الكريم. ويقال في ذلك: إنه كان بدء خلافة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته فقيل لأبي بكر «قد كره بيعتك» فأرسل إليه أبو بكر يقول «أكرهت بيعتي؟» ورد علي: «رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسي ألا ألبس ردائي إلا لصلاة حتى أجمعه». فقال أبو بكر «فإنك نعم ما رأيت» وعندما تم جمع القرآن في عهد أبي بكر على الصورة التي ذكرناها - يقصد جمع زيد بن ثابت - امتدح علي بن أبي طالب هذا العمل وقال: «أعظم الناس في المصاحف أجرا أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله». فخرج وبايع.

فضلا عن، أن من أنكر استئثار أبي بكر بالخلافة دون علي قد صرح بأنه يريد لها عليا، فقدم صراحة البديل للمختار ولم يكن هناك ما يخشاه، إذا ما كان هناك أيضاً كبديل للاختيار فيعتذر له بالتقية طالما أنه صرح بأنه يبغي الإمارة لعلي. فكما أعلن الرفض لشخص المختار كان عليه أن يعلن الرفض لطريقة الاختيار فتكون حجته أقوى، إن كان عليا منصوص عليه من الله على لسان الرسول ﷺ[1] «لأنه لا يجوز إمامة من نص الرسول على إمامة غيره. وهذا يقضي على بطلان قول من قال إن النبي ﷺ نصب عليا بعده إماما» - كما يقول الأشعري[2] -.

والحقيقة، فالمشهور عن علي وأولاده الثلاثة (الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية) أنهم من أنصار الاختيار كطريق لتولية الإمامة، وأن لهم طموحا لأن يكونوا من أعيان المختارين لها لما يروه من أحقية لآل البيت[3].

فقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه رفض - بعد مقتل عثمان رضي الله عنه - الاستجابة للثوار الذين دعوه إلى تولي السلطة وقال لهم: «ليس هذا إليكم... هذا للمهاجرين والأنصار من أمَّره أولئك كان أميراً».

---

(١) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٢٧٧.

(٢) الأشعري. اللمع. م.س.ص١٣٦.

(٣) لمن يريد التعرف على هذا الموضوع: أحمد الكاتب. تطور الفكر السياسي الشيعي. ج(١). م.س.ص١١-٢٤.

وعندما جاءه المهاجرون والأنصار فقالوا: أمدد يدك نبايعك دفعهم، فعاودوه، لمرتين فقال: «دعوني والتمسوا غيري... وأن تركتموني أمركم وأنا لكم وزير خيراً لكم مني أمير». ومشى إلى طلحة والزبير فعرضها عليهما فقال: «من شاء منكما بايعته، فقالا: لا... الناس بك أرضى»، وأخيراً قال لهم: «فان أبيتم فإن بيعتي لا تكون سرا، ولا تكون الا عن رضا المسلمين ولكن اخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني فليبايعني» وقال: «إن كرهني رجل واحد من الناس لم أدخل في هذا الأمر»[1] وقد احتج على طلحة والزبير عندما خرجا عليه في واقعة الجمل بقوله: «إنما لكما ألا ترضيا قبل الرضى وقبل البيعة وأما الآن فليس لكما غير ما رضيتما به»[2].

وعندما أخذ في الأعداد لقتال معاوية بعد فراغه من أهل الجمل سأله ابن الكواء وقيس بن عباد الشكري في حضرة جمع من أصحابه «أخبرنا.. أمن رأي رأيته حين تفرقت الأمة واختلفت الدعوة أنك أحق الناس بهذا الأمر؟ فإن كان رأياً رأيته أجبناك في رأيك. وإن كان عهدا عهده إليك رسول الله فأنت الموثوق به والمصدق المأمون على رسول الله فيما حدثت عنه؟ فقال عليه السلام: «لأنا والله أول من صدقه فلا أكون أول من كذب عليه، أما أن يكون عندي عهد من رسول الله فلا والله»[3].

ويقول في خطابه عليه السلام إلى معاوية رضي الله عنه «فان بيعتي بالمدينة وأنت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب ان يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، وإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان

---

(١) ينظر في هذه الأقوال:

تاريخ الطبري. ج٣. م.س.ص ٤٥٠ (أحداث سنة ٣٥هـ).

نهج البلاغة. م.س.ص١١٥-١١٦.

(٢) ينظر: ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٤. م.س.ص٨.

و-ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. ج(١). م.س.ص٦٦.

(٣) ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. ج(١). م.س.ص٦٩.

ذلك لله رضا» حتى قال: «واعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشورى إنما بيعة واحدة، لا يثني فيها النظر ولا يستأنف فيها الخيار»[1].

فأنى لمن نص الله ﷻ على إمامته في الكتاب وأعلن هذا النص رسوله ﷺ في السنة أن يتحدث عن البيعة والشورى ورضا الناس. ولو كان هناك نص لكان هو المُلزِم.

ويتجلى إيمان علي ﷺ بالشورى دستورا للمسلمين بصورة واضحة عندما دخل عليه أصحابه لما ضربه ابن ملجم الخارجي، فقالوا له: «استخلف، فقال: لا. دخلنا على رسول الله وقلنا استخلف، فقال لا أخاف أن تفرقوا عنه كما تفرقت بنوا إسرائيل عن هارون. ولكن إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يختر لكم. فعلم الله في قلوبنا خيرا فاختار لنا أبا بكر. فتركوه... ثم عاودوه، فما فعل، فسألوه أن يشير عليهم بأحد، فما فعل، فقالوا له: إن فقدناك يا أمير المؤمنين فلا نفقدك أن نبايع الحسن. فقال: لا آمركم ولا أنهاكم... فعاودوا القول، فقال: أنتم أبصر... وكان آخر عهدهم به. وقبض عليه السلام فلم يقل غير هذا»[2].

ويشهد لذلك، أن تولي الحسن عليه السلام لإمارة المؤمنين عقب وفاته (كرم الله وجهه) كانت بالاختيار والبيعة من أصحاب علي وأنصاره الذين استشارهم ابن عباس ﷺ في ذلك فرغبوا في البيعة للحسن[3].

وعندما تنازل الإمام الحسن عليه السلام بها إلى معاوية ﷺ في عام الجماعة[4]* ظل الإمام الحسين ملتزما ببيعته إلى آخر يوم من حياة معاوية ﷺ، ورفض عرضا من شيعة الكوفة

---

(١) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٣. م.س.ص٧٥-٧٦.

(٢) ينظر في هذا: الشريف المرتضى. الشافي من الإمامة. ج٣. م.س.ص٢٩٥.

القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة. ج(١). م.س.ص٢٩٢-٢٩٣.

السبط بن الجوزي. تذكرة الخواص. م.س.ص١٨٣.

(٣) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج١٦. م.س.ص٢٢.

(٤) (*) ينظر في هذه التسمية: أبو يعلى ابن الفراء. (كتاب الإمارة) ضمن (المعتمد في أصول الدين) نسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق. ص٨٧-١٠٦. نقلا عن: يوسف أيبش. م.س.ص١٩٥.

بعد وفاة الحسن عليه السلام بالثورة على معاوية، وذكر أن بينه وبين معاوية عهداً وعقداً لا يجوز له نقضه ولم يدع إلى نفسه إلا بعد وفاة الأخير الذي خالف اتفاقية الصلح ونكث العهد الذي بينه وبين الحسن رضي الله عنه وعهد إلى ابنه يزيد بالخلافة بعده[1].

وهذا ما يؤيده الشيخ الإمامي محمد باقر المجلسي، من حديث سليم بن قيس الهلالي الذي يقول فيه: سمعت عليا يقول، وهو بين ابنيه وبين عبد الله بن جعفر وخاصة شيعته: «دعوا الناس وما رضوا لأنفسهم وألزموا أنفسكم السكوت»[2].

وطبقا لهذه الأقوال، وغيرها، يقول الآيجي[3]، فلو كان هناك نص فإن البيعة لا تصلح طريقا إلى إثبات الإمامة من جهة. وإن إمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقا من جهة أخرى. فضلا عن أنه لا يجوز إمامة من نص الرسول على إمامة غيره – كما يقول الأشعري، كما أسلفنا –. وهذا ما يؤيده بقية الأشاعرة[4].

لهذا كان توقف بعض الصحابة في إمامة أبي بكر لم يكن إنكارا للاختيار لأنهم كانوا يريدون اختيار علي فلا خلاف على الاختيار كطريق للإمامة، وإنما الخلاف على أعيان المختارين. والشورى والبيعة (أو بكلمة أدق الاختيار) هي سنة المسلمين في دولة الخلافة الراشدة منذ بيعة أبي بكر وحتى بيعة علي.

٤– بل إن هناك الكثير من النصوص المروية عن أئمة آل البيت عليهم السلام – أنفسهم – تدلل على أنه لم يكن هناك نص على إمامة أحد.

فقد روى عبد الله بن عباس رضي الله عنه أن علياً عليه السلام خرج من عند رسول الله ﷺ في وجعه الذي توفي فيه، فقال الناس: «يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله؟ فقال: «أصبح بحمد الله بارئاً». فأخذ العباس بيده ثم قال: «يا علي... إني والله لأرى رسول الله سوف

---

(١) نقلا عن: أحمد الكاتب. تطور الفكر السياسي الشيعي. ج(١). م.س.ص١٨.

(٢) محمد باقر المجلسي. بحار الأنوار. طبعة طهران. (بلا ت). ج٧/ ص١٨٢. ج٨/ ص٥٥٥.

(٣) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠١.

(٤) ينظر: الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعدها.

يتوفى من وجعه هذا، إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت، فانطلق بنا إلى رسول الله فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا الناس». فقال له علي: إني والله لا افعل والله لان منعناه لا يؤتيناه أحد بعده»[1].

وقد قيل للحسن بن الحسن بن علي الذي كان كبير الطالبيين في عهده وكان وصي أبيه وولي صدقة جده: ألم يقل رسول الله: من كنت مولاه فعلي مولاه؟، فقال: بلى ولكن - والله - لم يعني رسول الله بذلك الإمامة والسلطان، ولو أراد ذلك لأفصح لهم به[2].

وكان ابنه عبد الله يقول: «ليس لنا في هذا الأمر ما ليس لغيرنا، وليس في أحد من أهل البيت إمام مفترض الطاعة من الله»[3].

وفي الوقت الذي ينفي إمامة أمير المؤمنين علي أنها من الله كان ينكر - أيضاً - حصر الإمامة في البيت الحسيني - كما أسلفنا القول.والمشهور عن الإمام زيد بن علي عليه السلام قوله: «ليس الإمام منا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام من منع حوزته وجاهد في سبيل الله حق جهاده ودفع عن رعيته وذب عن حريمه»[4]. وحتى إن قسمًا من شيعته قالوا: «إن إمامة علي بن أبي طالب ثابتة في الوقت الذي دعا الناس وأظهر أمره»[5].

وتشير الدراسات إلى أن الإمام جعفر الصادق ﷺ لم يكن يطرح نفسه كإمام مفترض الطاعة من الله وإنما كزعيم من زعماء آل البيت، وكان يخوض معركة الإمامة مع منافسيه: عمه زيد وابن عمه ذي النفس الزكية.

---

(١) صحيح البخاري. ج٣. م.س.ص٦١. وكذا: سيرة ابن هشام. ج٤. م.س.ص٣٣٢-٣٣٣.

(٢) ابن عساكر. التاريخ الكبير (المسمى: تهذيب تاريخ ابن عساكر). ج٤. تحقيق: عبد القادر بدران. المكتبة العربية. دمشق. ١٣٢٩هـ. ص١٦٢.

(٣) نفس المصدر. وكذا أحمد الكاتب. ج(١). م.س.ص٢٢.

(٤) الكليني. الكافي. ج(١). م.س.ص٢٥٧.

(٥) ينظر: النوبختي. فرق الشيعة. م.س.ص٥٤.

لذلك استنكر قول بعض الشيعة في الكوفة أنه إمام مفترض الطاعة من الله، قائلا ما أعرف ذلك في أهل بيتي[1].

بل ورد عنهم آل البيت، أنهم نقلوا حديثا عن الرضا عن أبائه عن رسول الله ﷺ يقول: «من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الإمامة أميرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه، فإن الله عز وجل قد أذن ذلك»[2].

ويبدو لنا، أن القول بالنص، ظهر من قبل شيوخ الرافضة (غلاة الإمامية) لاسيما (أبو جعفر الأحول، محمد بن علي النعمان). الذي يلقبه أصحابه بمؤمن الطاق ويلقبه خصومه بشيطان الطاق، الذي فوجئ الإمام زيد عليه السلام[4] به، عندما استدعاه ليلتحق بثورته في الكوفة فرفضه لأن زيد – كما يقول صاحب الطاق – ليس بإمام معين من قبل الله – كما يروي ذلك لنا شيخا الإمامية: الكليني والطبرسي[3] –.

للتوالى – بعد ذلك – أقوال شيوخهم في النص كـ(علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار) الذي قال فيه شيخ الطائفة الطوسي، إنه أول من تكلم على مذهب الإمامية. و(هشام بن الحكم الكندي) الذي قال عنه العلامة الحلي، إنه أول شخص فتق الحديث في الإمامة والنص والألوهية وهذب المذهب بالنظر[4].

وهذا اعتراف صريح من جل شيوخ الإمامية أن النص قيل في وقت لاحق. وهذا ما دعى البعض من الكتاب – كالدكتور محمد ضياء الدين الريس – [5] إلى القول: «يدلنا

---

(١) الكليني. الكافي. ج(١). م.س.ص٢٤١.

(٢) نقله الشيخ الصدوق، ابن بأبويه القمي في عيون أخبار الرضا. ص٣٩٦.

وكذا المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. ج٢. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار الرجاء للطباعة. بلا م. (بلا ت). ص٦٢.

(٣) الكليني. الكافي. ج(١). م.س.ص١٧٤.

الطبرسي / أحمد بن أبي طالب. الاحتجاج. ج٢. طبعة قم. طهران. (بلا ت). ص١٤١.

(٤) نقلا عن: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، ج(١). م.س.ص٤٢-٤٣.

(٥) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٨١-٨٢.

هذا كله على حقيقة هامة: وهي أن أول من كتبوا في الإمامة... وأول من تصدوا إلى إثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية سواء أكانت مبينة على أساس «ديني» - ثيولوجي - أو «عقلي» هم الشيعة. فالشيعة لهم الفضل في خلق هذا النوع من العلم المسمى «بالإمامة».

هم الذين أوجدوه وأفردوا له مكانا بين مباحث «علم الكلام»... انهم طبعوه بطابعهم وصاغوه الصياغة التي ارتضوها... (و)...إن أبحاث الفرق الأخرى إنها كانت محصورة في أنها أجوبة على الأسئلة التي يصنعها الشيعة، أو، لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التي كان الشيعة يبدءون بإثارتها». وهذا ما له دليل جلي في هذا المنهج الأشعري.

٥- إن إجماع الصحابة في الأقوال والأفعال يدل على أنهم يأخذون بالشورى لا النص، ذلك أنه لو كان علي منصوص عليه لما طلب العباس بن عبد المطلب منه أن يأخذ بيعته، حين قال له إثر وفاة الرسول ﷺ: «امدد يدك أبايعك فتقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، وذلك بعد أن ذهب إلى أبي بكر فسأله: هل أوصاك رسول الله بشيء؟ قال: لا. ثم ذهب إلى عمر وقال له مثل ذلك فقال عمر: لا. فذهب إلى علي وقال له: أمدد يدك - الحديث[1] -.

فلو كان منصوصا عليه، فإن قول العباس - هذا - الذي يفيد معنى، أن طريق توليتها البيعة لا النص، سيكون باطلا أصلا.

ولو كان علي منصوص عليه، لما كان قول أبي بكر لابن عوف في أمنيته في سؤال الرسول لمن هذا الأمر حتى لا ينازعه فيه أحد، وقول ابن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وابن الزبير، بل وقول علي نفسه وغيرهم من جُل الصحابة، - كما لاحظنا ذلك من قبل - في تأكيدهم على عدم وجود نص أو وصية من الرسول - أصلاً -. ولم يسمع

---

(١) ينظر في نص الحديث في:

ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج(١). م.س.ص ١٦٠-١٦١.

ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. ج(١). م.س.ص ٥.

عن أحد من الصحابة من ذِكر أن النص في علي جلي متواتر - كما يؤكد ذلك المرتضى الزيدي[1] -، ويؤيد في ذلك المرتضى، الإمامي[2].

وليس تجنيا على أحد، أو افتئاتاً على الحقيقة، القول أن أول من أحدث هذا القول عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله احد - كما يقول العلامة النوبختي -.

وقصارى القول، أننا لا نستطيع أن نكون علويين أكثر من علي نفسه فنقرر ما لم يقرره هو عليه السلام أو نكون إماميين أكثر من شيوخ الإمامية القدماء أنفسهم فنقرر، ما لم يقرروه إلا في عقول المتأخرين منهم.

٦- إن دُعاة النص - أنفسهم - اختلفوا في أعيان أئمتهم لما اختلفوا في وجوده وظهوره واستتاره مما يدل - كما يقول الأشاعرة - على عدم وجود النص[3]. فلو كان هناك نص - حقا - لما حدث الاختلاف في أعيان المتأخرين من الأئمة أنفسهم من جهة، ولما حدث الخلاف بين كونه نص جلي أو نص خفي من جهة أخرى.

مما يدل على عدم وجود النص، أصلا، إن وجد فإنه في كل الاحوال سوف لن يكون قطعيا.

وهذا ما يعترف به العلامة الإمامي الذي يلقبه أصحابه بـ(علم الهدى) (ونعني به الشريف المرتضى) عندما يقول: «أننا لا ندعي على الضرورة في النص، لا لأنفسنا ولا على مخالفينا، وما نعرف أحداً من أصحابنا صرح بإدعاء ذلك»[4].

يؤيده في ذلك العلامة الزيدي، المرتضى[5]، والنوبختي[6].

---

(١) احمد بن يحيى المرتضى. المنية والأمل. طبعة حيدر آباد. الدكن. ١٣١٦هـ. ص٤-٥. نقلا عن: د. محمد ضياء الدين الرئيس. م.س.ص٢٩.

(٢) الشريف المرتضى. الشافي. ج٢. م.س.ص١٢٨.

(٣) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٣٧.

(٤) الشريف المرتضى. الشافي. ج٢.م.س.ص١٢٨.

(٥) احمد المرتضى. المنيه والملل. م.س.ص٤-٥.

(٦) النوبختي. فرق الشيعة. ص٢٥.

ليكون قول المرتضوَيَين (الإمامي والزيدي) هذا قولا فصلا.

٧- لو كان هناك نص لأضحى هذا النص، حقاً إلهياً وكل حق إلهي يترتب عليه واجب على المكلف بمسؤولية التكليف به.

بعبارة أدق، لما كانت الإمامة كالنبوة - كما تقول الإمامية - فإن المكلف بالإمامة لا يجوز له التنازل عن هذا الواجب، فهو كالنبي ليس له حق طبيعي ليكون له بالخيار. وإنما حقه بها حق النبي بالنبوة (حق إلهي).

وإن مجرد تنازل الحسن عليه السلام عن هذا الحق لمعاوية رضي الله عنه، ومبايعة علي رضي الله عنه لمن سبقه بالخلافة، لدليل على عدم وجود هذا النص لأن التفريط بهذا الواجب يؤثم عليه فاعله، كما يؤثم منكره وجاحده[1]. ذلك أن وجوب التصدي للإمامة[2]* إذا كان هناك نص جلي بالإمام كوجوب تصدي النبي للنبوة، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾؛ لهذا لما حاولت قريش مساومة النبي ﷺ قال لعمه أبي طالب قولته الشهيرة: «يا عم لو وضعت الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركت هذا الأمر حتى يظهره الله تعالى أو أهلك في طلبه». «وكل أصل في الإمامة يكر على إبطال النبوة فهو حري بالأبطال» - كما يقول الجويني[3] -.

وإذا قال قائل - كشيوخ الإمامية - إن هذا التنازل وتلك البيعة كانتا لضرورة. فلنا أن نتسائل: هل أن إنكار أئمة آل البيت - أنفسهم - كالإمام زيد وابنه يحيى وذي النفس الزكية وابن الحنفية لإمامة أولاد عمهم، من باب الضرورة أم انهم آثمون.

(١) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج٤. م.س.ص١٠٥.

(٢) (*) لقد قرر بعض علماء الإمامية في بعض الفتاوى أن التصدي للأعلمية كالتصدي للإمامة وآثم الأعلم في عدم التصدي مع العلم، آثم - الباحث -.

(٣) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٣٠.

٨- ورب معترض يقول: «إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم، كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضى، فكيف يجوز أن يخلي الأمة أجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام»؟!- كما يقول الآيجي[١] -.

مضيفاً إلى ذلك التساؤل: كيف ينتبه أبو بكر إلى ضرورة عدم ترك الأمة تختلف بلا إمام منصوص عليه دون أن ينتبه إلى ذلك النبي[٢]؟!

ليجيب: إذا لم نقل أن النص والتعيين موجود أصلا في أحاديث سابقة، فإن ما أسماه أهل النص برزية يوم الخميس[٣]* هي التي حالت دون ذلك.

وأمام هذه الشبهة نقول:

لما كان النبي ﷺ واجب الطاعة للأمر الإلهي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾، أضحى تعيين الرسول، لإمام يخلفه واجب الطاعة والتنفيذ، يؤثم تاركه.

وهذا ما أكده حديث علي عليه السلام - سالف الذكر - عندما أبدى ﷺ خشيته في الاستخلاف أن تتفرق الأمة عنه كما تفرقت بنوا إسرائيل عن هارون. هذا من جهة.

ولما كانت إرادة الله جل جلاله أن يوكل هذا الأمر للأمة شورى، فإن فعل الرسول ﷺ في عدم التعيين كان له أصل شرعي من جهة أخرى. وهذا ما أكده الأشاعرة[٤] في قولهم «انه ﷺ لما علم أن الصحابة يقومون بذلك، ولا يخلون به، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة

---

(١) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٤.

(٢) محمد رضا المظفر. السقيفة. م.س.ص ٧٠ وما بعدها.

(٣) (*) مفاده: «لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ ائْتُونِي أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ قَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَنَا كِتَابُ الله حَسْبُنَا فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ قَالَ قُومُوا عَنِّي، وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ الله ﷺ وَبَيْنَ كِتَابِهِ».

ينظر: صحيح البخاري. ج١. م.س.ص٣٩. وخير الله طلفاح. النظام العام في الإسلام. م.س.ص٥٤.

(٤) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٧. وما بعدها.

الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٥ وما بعدها.

إليه». وأن الفعل – هنا – هو فعل تنفيذ للإرادة الإلهية من ناحية. ومن ناحية ثانية. لو صح ما سمي بالرزية وهو منع عمر للنبي من كتابة الوصية، فإن مجرد سكوت النبي وعدم المضي في ما أراد كتابته يعني أن هذا الأمر ليس من أمور التشريع أو على الأقل التي لا تدخل التشريع، بدليل عدم إصرار النبي ﷺ على المضي في كتابه هذه الوصية، وإلا فإن الرسول لو تركها تقية وهو المأمور بآية التبليغ، آثم – وهذا محال وكل ما بنى على المحال، محال –.

أما وصية أبي بكر، فهي غير ملزمة إلا بالبيعة الخاصة من قبل أهل الحل والعقد. فبيعة الإمام السابق للاحق – كما سنرى لاحقاً – هي مجرد اقتراح على أهل الشورى ليس إلا، وهم في خيار من تنفيذها، وأن تسمية عمر خليفة، لم تتم بوصية أبي بكر لوحدها.

وطبقا لهذا فالوصيتان مختلفتا الأثر. فوصية الرسول ﷺ – لو تمت – ستكون أصل من أصول الدين أما وصية الخليفة فهي ليست إلا أمراً خلافياً..

وتأسيساً على ذلك، فإن وجود نص جلي، يترتب على جاحده إثماً، وهذا لا يتنافى وسيرة الصحابة وحسب وإنما أئمة آل البيت (عليهم السلام) أنفسهم من جهة. وان القول بالنص يعني خرقا للإجماع من جهة أخرى.

ولعل في النظر إلى هذه الأدلة العقلية وغيرها ما يؤكد موقف الأشاعرة – ومعهم أهل السنة – من أن الاختيار والشورى هي القاعدة والمبدأ الذي تعتمد عليه الأحكام الشرعية العملية في أفعال المكلفين في السلطة عند المسلمين.

وهذا ما أكده البغدادي، في بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة، ومن ضمنهم الأشاعرة بالقول: «إن طريق الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالإجتهاد»[1].

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي. الفرق بين الفرق. م.س.ص٣٤٩.

والواقع أننا نرى كل دعاوى النص هذه ترتكز على أساسين لا ثالث لهما، ونستخلص منها نتيجة كلية. فإذا أمكن إثبات أن هذين الأساسيين منهاران، فكل ما يبنى عليهما من مزاعم منهار أيضاً.

فالأساس الأول: عندهم، الإمامة ليست إلا عقيدة. ولما كانت عقيدة، إذاً، هي أصل من أصول الدين، أو على الأقل، أصل من أصول الإيمان، ومنكرها أو الخارج عليها كالخارج عن الدين أو الإيمان.

هذه المقدمة تقود إلى نتيجة أن جميع الصحابة كفروا بارتدادهم أو فسقوا – على الأقل – إلا نفر.

الأساس الثاني: لما كانت الإمامة عقيدة كالنبوة، فإن مسألة تصدي الإمام لها واجب كتصدي النبي للنبوة، وإلا إثم الإمام نفسه كإثم من جحدها وخرج عليها، بل إن تنازل الإمام عن إمامته كتنازل النبي عن نبوته، باطل.

والحقيقة التي ينبغي أن تُقرر هنا، أن عقيدة الإمامة – هذه – رأي انفردت به الإمامية – السبعية والإثني عشرية على حد سواء – ولم يقل بها أحد من أهل الملة، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وينبغي أن لا نخلط بمذهب الذين قالوا بالنص الخفي (ونعني بهم الزيدية) فهم والإمامية على طرفي نقيض.

وقصارى القول، إنها نظرية دخيلة على الإسلام، جاءت وافدة من أمم أخرى عن طريقين:

الأول: طريق يهودي (ابن سبأ) الذي ظهر زمن علي عليه السلام فطرده، وكاد يقتله لولا دفع أصحابه عنه.

الثاني: طريق فارسي، وهو طريق متأخرة الإمامية من موالي أهل الكوفة الذين أظهروا قولهم هذا زمن ثورة زيد وهو الذي أسماهم الرافضة – كما هو معروض في كتب مؤرخي الشيعة، وقد حاربها زيد وابن أخيه الصادق –.

ونقول – كما كان د. عرفان عبد الحميد يقول[1] –: صحيح انه ألصقت بالتشيع كعقيدة آراء كثيرة تمثل وجهات نظر فردية، كما تمثل دور الاحتكاك مع العناصر الأجنبية.

بيد أن هذه الأفكار (الغالية)، إنما ظهرت في دائرة الغلاة (الرافضة). ومن ثم بعيد إدراجها تحت مصطلح التشيع بإطلاق – كما رأينا في أطروحات بعض الأشاعرة[2] – مدعاة للالتباس الخطير، هذا من ناحية.

صحيح – من الناحية الثانية – أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية[3] بناءا على أقوال ابن سبأ[4]، الذي يحاول الأشاعرة[5] أن يعطوا له دورا مبالغا فيه بالتشيع.

---

(١) د. عرفان عبد الحميد. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية. مطبعة أسعد. بغداد. ١٩٧٧. ص٢٠، ٢١، ٢٣.

(٢) ينظر في هذه الأطروحات:

الأشعري – المقالات. م.س.ص٨٧.

البغدادي – الفرق بين الفرق. م.س.ص٤٤.

الرازي – اعتقادات فرق المسلمين. م.س.ص٥٢.

الاسفرائيني – التبصير. م.س.ص٤٤.

(٣) يقول النوبختي: كان عبد الله بن سبأ «ممن اظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم وقال ان عليا عليه السلام أمره بذلك، فأخذه علي فسأله عن قوله هذا فأقر به فأمر بقتله فصاح الناس إليه: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلا يدعوا إلى حكم أهل البيت والى ولايتك والبراءة من أعدائك فصيره إلى المدائن. وحكى جماعة من أهل العلم من أصحاب علي عليه السلام ان عبد الله بن سبأ كان يهوديا فأسلم ووالى عليا عليه السلام وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة فقال في إسلامه بعد وفاة النبي ﷺ في علي عليه السلام بمثل ذلك وهو أول من شهر القول بفرض إمامة علي عليه السلام واظهر البراءة من أعدائه وكاشف مخالفته فمن هناك قال من خالف الشيعة أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية».

ينظر: النوبختي. فرق الشيعة. م.س.ص٤٠-٤١.

(٤) ينظر في هذه الأقوال: – أبو الحسن محي الدين الحسني. منهج أهل البيت في مفهوم المذاهب الإسلامية مع دراسة لبعض الكتب المذهبية وسبل التقريب. (صفحات مختلفة).

(٥) ينظر: الرازي – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. م.س.ص٧٢.

الأشعري – مقالات الإسلاميين. م.س.ص٧٣. =

ويساندهم في هذا بعض المستشرقين[1]، وبعض الكتاب المعاصرين[2] بينما يحاول البعض من الإمامية[3]، أن يصوروا على أنه شخصية مختلفة، يساندهم في ذلك بعض المستشرقين[4] وبعض الكتاب المعاصرين[5].

ويبدو لنا - كما يؤكد ذلك العلامة النوبختي[6] والأشعري القمي[7] والكشي[8] والمامقاني[9] - وغيرهم من علماء الإمامية - أن أول من أشهر القول برفض إمامة علي عليه السلام وبالتالي أحدث القول بالنص الجلي عليه، هو عبد الله بن سبأ، لكن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى انتساب التشيع إلى أصل يهودي بأية حال لأن الشيعة شيء والرافضة شيء آخر.

= البغدادي - الفرق بين الفرق. م.س. ص١٤٤.
الشهرستاني. الملل والنحل. م.س. ص١٧٤.
الاسفرائيني - التبصير في الدين. م.س. ص٣٥.

(١) ينظر: أجنس جولدتسيهر. العقيدة ولا شريعة في الإسلام. ترجمة: د. محمد يوسف موسى وآخرون. دار الكتاب المصر. القاهرة. ٥٤٩١. ص٩٢٢.
كذا - Houtsma. M. Th. «Ibn Saba». Ency. Of Islam P.29.

(٢) ينظر: أبو الحسن الحسني. منهج آل البيت. م.س. ص١٩٠.

(٣) ينظر: مرتضى العسكري. عبد الله بن سبأ. مطبعة النجف. ١٩٦٥. ص١٢ وما بعدها.

(٤) ينظر: بروكلمان. تاريخ الأدب العربي. ج٣. ترجمة: عبد الحليم النجار. طبعة القاهرة. ١٩٦٢. ص٣٧.

(٥) ينظر: د. علي الوردي. وعاظ السلاطين. بغداد. ١٩٥٤. ص١٥١.
د. جابر حبيب جابر. ابن سبأ والعقلية الإسقاطية. بحث غ.م. كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد. ١٩٩٤. ص١١.

(٦) ينظر: النوبختي. فرق الشيعة. م.س. ص٤٠-٤١.

(٧) ينظر: سعد بن عبد الله، الأشعري القمي. المقالات والفرق. طهران. ١٩٦٣. ص٢٠.

(٨) ينظر: محمد بن عمر الكشي. معرفة أخبار الرجال. مطبعة النجف. ١٣٨٣هـ. ص١٠١.

(٩) ينظر: المامقاني. تنقيح المقال. ج٢. طهران. ص١٨٤.

وتأسيساً على ذلك، يمكننا القول، أن بعض أصحاب المقالات (والأشاعرة منهم) قد أخفقوا في إقامة حدود واضحة بين الشيعة والرافضة.

كما أن البعض الآخر من متكلمي الإمامية أخفقوا وهم يحاولون الدفاع عن الشيعة في أن ينكروا وجود ابن سبأ في الطعن على راوي قصته في تاريخ الطبري (سيف ابن عمر التميمي) ونسوا أن الحسن ابن محمد ابن الحنفية (٥٩هـ) قد ذكره وذكر طائفته السبأية (غلاة الرافضة) في كتاب له أمر أن يُقرأ على الناس[1].

(١) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، ينظر:-

الحسن بن محمد الحنفية. رسالة الأرجاء. (مخطوط إيمان). ص٢٤٩ / ب. نقلا عن: -

سليمان بن حمد العودة. عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام. ط٣. دار طيبة. ١٤١٢هـ. ص٥٤.

المطلب الثاني

طرق الاختيار

على الرغم من أن الأشاعرة من أهل الاختيار الذين اتفقوا على أن طريق الإمامة هو الاختيار. بيد أنهم قد اختلفوا معهم في طريق هذا الاختيار - أو بعبارة أخرى - في الكيفية التي تتم فيها عملية الاختيار من ناحية. ومن سيتولى هذا الاختيار - أو بكلمة أدق - على من يجب نصب الإمام من ناحية أخرى.

أولا - وجوبية الاختيار:

لما كان نصب الإمام من الواجبات الشرعية عند الأشاعرة - كما لاحظنا ذلك من قبل - فالإجابة على التساؤل الثائر هل وجوب تعيين الإمام هو وجوب عين يشمل كل فرد من أفراد الأمة؟ أم انه وجوب كفاية إذا قام به شخص واحد أو مجموعة معينة يسقط عن الآخرين؟.

والمتفحص للنصوص الأشعرية سيكتشف بلا أدنى صعوبة انهم كبقية الفرق الإسلامية[1]* - ما عدا الخوارج - يؤمنون بالوجوب الكفائي.

فالأشعري، أبو الحسن، يرى ومعه جميع الأشاعرة أنها تنعقد بعقد أهل العقد[2] وهم يرون أن اختيار الإمام - كما يقول الغزالي - لا يسلم لكل أحد بل لا بد من خاصته[3].

---

(١) (*) للتفاصيل حول هذا الموضوع ينظر:

عبد الرحمن أحمد صديق. البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاته في الحياة السياسية المعاصرة. مكتبة وهبة. القاهرة. ١٩٨٨. ص٣٠ وما بعدها.

(٢) الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٣٢.

(٣) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٥١.

وهذه الخاصة - عندهم - تصح بعقد رجل واحد.

صحيح أن طائفة من الأشعرية رأت أنها تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص، لكن معظم الأشاعرة، يرون أن الإمامة عندهم تصح بعقد رجل واحد[1].

وهذا رأي الجويني القائل «لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع بل تنعقد الإمامة وان لم تجمع الأمة على عقدها... فإذا لم يُشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد محدود ولا حد محدود فوجه الحكم بإن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد»[2].

ولم يشذ بقية الأشاعرة عن هذا الرأي[3] ويبدو أن الأشاعرة، وهم، يقيسون ذلك على أفعال الصحابة التي تعد عندهم مصدراً من مصادر التشريع قد أخذوا من السوابق الشرعية لأفعال الخلفاء الراشدين أصلاً.

يقول الأشعري[4] «ثبتت إمامة الفاروق لأن الصديق نص عليه وعقد له الإمامة واختاره لها». كما يقول الآيجي، كما تثبت الإمامة بالنص من الإمام السابق بالإجماع[5].

وطبقا لهذه النصوص وغيرها فإن الاختيار عندهم هو واجب الخاصة دون العامة. والخاصة عندهم أهل الاختيار (أهل الحل والعقد). ذلك أن منصب الإمامة

---

(١) البغدادي. الفرق بين الفرق. م.س.ص٣٤٩.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٣٤٥.

(٢) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٢.

(٣) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٩.

كذا: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٥.

(٤) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٨.

(٥) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٩.

الكبرى منوط في الأصل - كما يقول الغزالي[1] - بمن تختار الأمة رجالها الصالحين الذين توافرت فيهم شرائط الإمامة. ويؤيده في ذلك جميع الأشاعرة[2].

ومن أوضح الأدلة على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، من تفسيرهم لأمره جل وعلا ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨]، من أنها عامة للأمة غير أنه لا سبيل إلى حمل أفراد الأمة كلها بشكل مباشر على اختيار الإمام وإن تيسر ذلك في عصور متفرقة فإنه لمتعذر في أكثر العصور والأحيان، فكان لا بد إذن من أن تتمثل الأمة في فئات تنوب عنها وتنطق بأسمائها[3]، هي التي تُسمى بـ(أهل الحل والعقد). وهذا من باب تقييد العام بالخاص.

وبوسعنا أن نستلخص مبدأ هذا التمثيل للأمة بما يتبعه من صفة السيادة ووجوب الطاعة لها بشكل واضح وصريح من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، بأن ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ - كما يقول الفخر الرازي[4] - الاستدلال على هذا المعنى هو الأقرب إلى معنى (أهل الحل والعقد).

وأوضح تنفيذ له، هذا الشكل الذي تم عليه اختيار أبي بكر، خليفة للمسلمين من قبل أولي الأمر من الأمة[5]. وإننا إذ نرى - كما يرى الأستاذ ظافر القاسمي[6] - عن تمثيل أهل الحل والعقد في مسألة اختيار الإمام «أنه أمر اجتهادي، وليس مستند إلى

---

(١) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٤-١٧٥.

(٢) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٩ وما بعدها.

كذا: الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤١٥ وما بعدها.

(٣) د. محمد سعيد البوطي. (خصائص الشورى ومقوماتها). مؤسسة آل البيت. الشورى في الإسلام. ج(١). المطابع التعاونية. عمان - الأردن. ١٩٨٩. ص٥٤٣.

(٤) الفخر الرازي. التفسير الكبير. دار الكتب العلمية. طهران. (بلا ت). ص٣٥٦.

(٥) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٧.

(٦) نقلا عن: د. محمد سعيد البوطي. م.س.ص٥٤٥.

أي نص صريح قاطع. ولهذا فإنه لا يمكن أن يلغي المبدأ الأصلي الذي جاء في القرآن الكريم، في وصف المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فإذا ما شاء المجتمع العدول عن مبدأ أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة إلى مبدأ الانتخاب المباشر كما وقع في بيعة أبي بكر. فليس في الشريعة ما يمنع من ذلك، بل العكس فيها ما يؤيده».

بيد أنه لما كان من غير المعقول أن تشغل الأمة الإسلامية بجميع أفرادها بالقيام بفروض الكفاية، نشأت فكرة الاكتفاء بفريق منها يقوم مقامها.

وتأسيساً على ذلك، كانت الإمامة عند الأشاعرة، كما هي عند جمهور أهل السنة، طبقا لذلك، عقد. فالأمة، عندهم، هي صاحبة الرياسة العامة[1] وطريق ثبوتها الاختيار من الأمة[2]. وهي من الحقوق العامة للأمة، وأهل الحل والعقد يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها[3].

لهذا فهم قالوا: إنها تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد واختلفوا في ضرورة وجود شاهدين على هذا العقد، كما هو حال العقود الأخرى.

يقول الجويني[4] «اعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع بل تنعقد الإمامة وان لم تجمع الأمة على عقدها»، بيد أنها عنده «لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود موجه الحكم بان الإمامة تنعقد بعقد واحد، من أهل الحل والعقد».

«ثم قال بعض أصحابنا - كما يؤكد الجويني[5] - لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود فإنه لو لم يُشترط ذلك، لم نأمن أن يدعي مدع عقدا سريا متقدما على الحق المظهر المعلن».

---

(١) الجرجاني. شرح المواقف. ج٨. م.س.ص٣٤٥.

(٢) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٩.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٧.

(٤) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٤.

(٥) نفس المصدر.

صحيح أن الإمامة عقد، وجب أن يتم بشروطه. بيد أن بين عقد الإمامة، وبقية العقود كعقد النكاح من الفروق ما يدعو إلى رفض القياس الذي يحاول بعض الفقهاء إقامته بينها[1]. ذلك أن العاقد هو مفوض الأمة أو متوليها في هذا العقد لا متولي نفسه.

ثانياً – كيفية الاختيار:

لما كان شكل السلطة (الإمامة) طبقا لطرق توليتها تتوزع الى شكلين[2]: اما (**إمامة استكفاء**) ليتولى فيها الأمير المستكفي لشروطها منصبه بتقليده من قبل أهل الاختيار – أو بكلمة أدق – بتعبير العصر، بالوسائل القانونية التي يتم بها اختيار الحاكم الأعلى للدولة.

او (**إمامة استيلاء**) ينال المستولي فيها إمارته عن طريق القوة والفرض – أو بكلمة أدق – بوسائل الثورة والعنف.

فان طرق تولية السلطة – طبقا لذلك – تتوزع الى:

١. **إمامة الإستكفاء**: إذا رجعنا الى تاريخ الإسلام، مرة اخرى، ولا سيما تاريخ الخلفاء الراشدين، فأنه لا مفر – إذاً – من الإعتراف بالقول: أن الأعراف الدستورية الإسلامية التي ثبتت نتيجة سوابق شرعية من هذا التاريخ، تعدّ المستوفي شرعا، إذا تقلد الإمارة بعهد من سابقه أو بعهد من أهل الحل والعقد.

وطبقا لهذا فإن هذين الطريقين، ونعني بهما: الطريق المباشر من قبل أهل الحل والعقد والطريق غير المباشر (ولاية العهد) هما الطريقان اللذان أضحى المعول عليهما في طريق التولية في هذا الشكل من أشكال الإمارة الذي يستوفي فيها رئيس الدولة شروط الخلافة.

---

(١) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨١.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٥ وما بعدها.

١- عقد أهل الحل والعقد:

ينبغي أن نلاحظ - ابتداءا - أن ما تتعلق بها الشورى من المسائل والأحكام، إما: أن يكون تمحيصا وتحقيقا في جزئيات المصالح والأحكام. وإما: أن يكون تعاونا لاختيار امام حاكم للمسلمين.

إذاً، فمتعلقات الشورى تنقسم في الحقيقة الى نوعين متمايزين من المهم أن لا نخلط بينهما.

وقد اصطلح علماء الشريعة، أو أكثرهم، على تسمية هذا الفريق الثاني من أهل الشورى باسم (أهل الحل والعقد) وربما أطلقوا عليهم لقب (أهل الاختيار)[(١)*(٢)].

فأهل الحل والعقد - إذن- هم تلك الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين السياسية، وتمثل الأمة في اختيار حكمها. فهم نواب الأمة، الذين يوجبون العقد بالنيابة عن الموكلين الأصليين أفراد الأمة[(٣)].

---

(١) (*) لعل الماوردي وابا يعلى الفراء في مقدمته من اطلقوا عليهم هذا اللقب. ولما كان أبو يعلى قد كان تابعا للماوردي في احكامه السلطانية - كما اشرنا من قبل - فإن الماوردي الأشعري هو الذي كان له السبق في هذه التسمية. ينظر:

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

ابو يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٣.

د. أبو فراس. القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية. م.س.ص

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي (خصائص الشورى ومقوماتها). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٢. المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩. ص٥١٧-٥٤٢.

(٣) د. محمود أحمد غازي (مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستوري الإسلامي). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٣. المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩. ص١٠٢١.

وقد حدد الأشاعرة، جماعة الناخبين هؤلاء بأنهم - كما يقول الغزالي - معتبري كل زمان ومكان[1]*[2].

ولهذا فأهل الحل والعقد ليسوا إلا ممثلي الأمة. وكل ما يقومون به من واجبات وما يعملونه من تصرفات هو بالنيابة عن جماعة المسلمين، وهي ليست تصرفات في حق أنفسهم، بل هي تصرفات في حق جماعة المسلمين، حتى إذا بايع أهل الحل والعقد رجلا وامتنع الناس عن بيعته لم يصر إماما[3].

ويعبر الغزالي[4] عن هذا المعنى بالقول: «فلا بد من خاصية أخرى تميزه (أي الإمام) وليس ذلك إلا التولية والتفويض من غيره».

---

(١) (*) لقد اختلف الأشاعرة، في صفة هؤلاء الذين يوجبون العقد نيابة عن الأمة بين قائل:

القاضي الباقلاني «أفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن».

ينظر: الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨.

البغدادي «أهل الإجتهاد والعدالة».

ينظر: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٦.

الجويني «أهل الشوكة».

ينظر: الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٥٦.

الغزالي «أهل الشوكة».

ينظر: الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٧.

الشهرستاني «أهل الوجاهة والنفوذ».

ينظر: الشهرستاني. نهاية الإقدام. م.س.ص٤١٦.

الماوردي «أهل الرأي والحكمة».

ينظر: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٢) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٧.

(٣) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٩ وما بعدها.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٧٠ وما بعدها.

(٤) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٣٧.

لهذا فأهل الحل والعقد مؤسسة آليه لتأسيس نظام الخلافة. فعن طريقها يتم إجراء ترشيح الخليفة أولاً ليتولى عقد البيعة النهائية. فاجتماع أهل الحل والعقد على اختيار الخليفة هو الخطوة الأولى في عملية الشورى أي انتقاء المسؤول الأول الذي يجب أن تتوافر فيه جميع شروط المسؤولية العليا، والبيعة تعني الإعلان عن الاختيار والموافقة والرضا عن الخليفة.

وطبقا لهذا، فاستخلاف أهل الحل والعقد، انتخاب من نوع خاص، تتم فيه بيعتان:

البيعة الخاصة، التي تكون ترشيحا، والبيعة العامة التي تكون اختيارا[1].

والمعتبر عند الأشاعرة هو بيعة أهل الحل والعقد[2].

لهذا يقول الباقلاني[3]، «إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين، الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤمنون على هذا الشأن».

بيد أن الأشاعرة، قد اختلفوا مع جمهور أهل السنة أنفسهم في تحديد العدد الذي تنعقد به الإمامة من أهل الحل والعقد. ففي الوقت الذي يرى المعتزلة وعلى رأسهم أبو بكر الأصم الى إن الأمامة لا تنعقد الا بإجماع الأمة - وهو رأي الإمام أحمد[4]* - فأهل الحل والعقد عندهم هم الأمة كلها[5].

---

(١) انظر: مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٣. المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩. ص١١٦٣-١١٦٤.

(٢) ينظر: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٧ وما بعدها.

الجويني. الارشاد. م.س.ص٤١٥ وما بعدها.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٦.

(٣) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨ وما بعدها.

(٤) (*)ابو الحسن محمد بن أبي يعلى الفراء. طبقات الحنابلة. ج(١). تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ١٩٥٢. ص٢٤٢.

(٥) الاشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٤٩.

ويرى أبو علي الجبائي - أستاذ الأشعري - الى أنها لا تنعقد بأقل من خمسة أشخاص منهم، وكأنه استند في ذلك الى فعل عمر بن الخطاب ﷺ في الشورى إذ قلدها ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحدا منهم فصار الاختيار الى خمسة منهم فقط[1].

فان الأشاعرة، قد اتفقوا إلا نفر[2]**، على أن البيعة للإمام تنعقد بشخص واحد، وقالوا: «فمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته - كما يعبر عن لسان حالهم الغزالي[3] - أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان، إن مال الى جانب مالت بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة، إذا بايع كفى، إذ في موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا بشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الفرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشياع وذلك يحصل بكل مسؤول مطاع».

ويؤيده في ذلك الشهرستاني[4] بالقول: ولو عقد واحد ولم يُسمع من الباقين نكير لكفى. لأن الأمر ينتظم بهذه الشوكة وسائر الناس وسائر الناس لها تابعون.

يقول الجويني[5]: «وإن بايع رجل واحد مرموق كثير الاتباع والأشياع مطاع في قوم وكانت بيعته تفيد ما أشرنا انعقدت الإمامة»، لأن «التفويض من رجل ذي شوكة

---

(١) ابن حزم. الفصل. ج٤. م.س.ص١٤٩.

(٢) (**) يرى القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص. ينظر:

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨١.

د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٣٤٥.

(٣) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص٦٤-٦٥.

(٤) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤١٦.

(٥) الجويني. غياث الامم. م.س.ص٥٦.

- كما يؤكد تلميذه الغزالي[1] - يقضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين، ومبادرتهم إلى البيعة وذلك قد سلم في بعض الاعصار لشخص واحد مرموق... وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة».

أما الباقلاني[2]، فاكتفى بوصفهم بأنهم من فضلاء الأمة الذين عهد إليهم بمثل هذا الشأن إذ قال: «إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين، الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن».

وهذا الشرط الذي أبرزه وركز عليه كل من الإمام الجويني وتلميذه الغزالي (ونعني به شرطة الشوكة)، واكتفى بقية الأشاعرة، وعلى رأسهم الباقلاني، بوصفهم من أكابر فضلاء الأمة. فإن «العبرة بأن يكونوا مطاعين من الناس محلا للثقة بهم ومهما إذا مال أحدهم الى جانب مال بسببه الجماهير إليه ولم يخالفه إلا من لم يُكترث بمخالفته»[3].

وهكذا نصل إلى استنتاج أن الأشاعرة يؤمنون بأن الفرد الواحد صاحب الشوكة أو النفوذ سواء كانت شوكة أو نفوذ مادي أو معنوي، يمكن أن يعقد البيعة لشخص آخر وتكون بيعته شرعية. وإذا ما كان الماوردي، تبعا لبقية الأشاعرة لا يرى إلا أن شروط (العدالة الجامعة، والعلم، والرأي والحكمة) إذا ما توافرت في شخص، فهو جدير به أن ينال ثقة الناس، وأن يطمئنوا إلى سلامة نظره واجتهاده لهم[4]. فإن ابن خلدون ومعه الجويني والغزالي يرى، أن شرط الشوكة والوجاهة اللتان تحققان لصحابها نوعا من القيادة والرئاسة بين الناس، يجب إضافته. ذلك أن تلك الشروط الثلاثة التي أشار إليها

---

(١) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١٣٦-١٣٧.

(٢) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨ وما بعدها.

(٣) ينظر: الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٦-١٧٧.

(٤) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٠٩.

الماوردي، لا تجعل الرجل ذا زعامة وقد عبر عن الشوكة والوجاهة بـ(العصبية). فهو يقول: «إن الشورى والحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية، يقتدر بها على حل أو عقد»[1].

واذا رأينا أن جمهور الأشاعرة، يرون أن الإمامة تنعقد حتى بواحد من أهل الحل والعقد، فما ينبغي أن نفهم هذا الكلام على خلاف وجهه، كما قد يفهمه غير واحد من الكتاب المعاصرين - كما يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي[2] - «فاندفعوا يشنعون على هذا الكلام ويتصورون أنه مسح لمبدأ الشورى والقضاء عليه. إن معنى كلامهم هذا، أن العبرة بمن تنعقد الإمامة باختيارهم أن يكونوا لسانا معبرا عن رأي الأمة، بأن يكون لهم من الشوكة ما يجعلهم مطاعين للناس عامة، في كل ما يصدرون عنه من راي. فإذا تحقق فيهم هذا الوصف فلا عبرة بكثرتهم أو قلتهم». لهذا قالوا: يكفي بيعة واحد انحصر الحل والعقد فيه.

إذاً، فمن الخطأ فهم هذا الكلام على معنى مطلق وعام، بأن أي رجل من أهل الشورى والاختيار، إذا بايع رجلا على رئاسة الدولة انعقدت رئاسته وتعلقت بيعته بأعناق الناس كلهم. لهذا فإننا نراهم، يجيزون الاستخلاف أو ولاية العهد.

ب- عقد الاستخلاف أو ولاية العهد:

وهي استخلاف الخليفة السابق للخليفة اللاحق. وقد عد الفقهاء، اختيار الفرد، عندما يكون هذا الفرد إماما طريقاً مستقلة بذاتها خارجة عن دائرة الشورى ويطلقون عليها، تنصيب الإمام بالعهد[3].

---

(١) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٠٩.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي. (خصائص الشورى ومقوماتها). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٢. المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩. ص٥٦٢-٥٦٣.

(٣) المصدر السابق. ص٥٦٥.

غير أنها في الحقيقة - كما يرى الأشاعرة - ليست خارجة عنها بل هي أولى بالدخول في دائرة الشورى وتحكيمها من أن يكون الفرد الذي تنعقد الإمامة باختياره واحدا من عامة أهل الحل والعقد - كما لاحظنا ذلك من قبل - ما دام الاختيار يتم برضا الناس، وما دام هذا الذي يختار لهم ويبايع عنهم مطاعا موثوقا أمينا كاختيار أبي بكر لعمر(1).

وقد قال الماوردي(2) «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكرهما» وهما: أن أبا بكر ﷺ عهد بها إلى عمر ﷺ فأثبت المسلمون إمامته بعهده وأن عمر ﷺ عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الأمة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقادا لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها.

ويبدو أن هناك ما يشبه الإجماع بين الفرق التي قالت بالاختيار كطريق للإمامة، على جواز أن يعهد الإمام من بعده إلى من تتوافر فيه شروطها ولكنهم يختلفون بعد ذلك في التفاصيل(3).

والأشاعرة، يجوزون هذا العهد ويَصحِّحونه(4)، ويرونه ملزما للأمة(5). مستندين في هذا المجال إلى أن النبي ﷺ استخلف على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال: فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب فإن اصيب فعبد الله بن رواحة فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلا.

---

(1) الاشعري. الابانة. م.س.ص٥٠.

والأشعري. المع. م.س.ص٨٣.

والجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٨ وما بعدها.

(2) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٩.

(3) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨٥-٢٨٦.

(4) ينظر: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨٥.

(5) ينظر: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٠ وما بعدها.

يقول الماوردي[1]، «وإذا فعل النبي ﷺ ذلك في الامارة جاز مثله في الخلافة». ليقول «وهذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز، ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك. ولئن لم يكن سليمان حجة، فإقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون في الحق لومة لائم هو الحجة. وقد رتبها الرشيد رضي الله عنه في ثلاثة من بنيه: في الأمين ثم المأمون، ثم المؤتمن عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء».

واذا ما اشترطت معظم الفرق الإسلامية، لصحة هذا العهد ونفاذه مبايعة أهل الحل والعقد، أو عقدا من أحد منهم[2].

فان الاشعري، تماشيا مع أبي هاشم الجبائي يرى أنه «يكفي نصه عليه، ولا يراعي في ذلك رضا غيره به»، وهو على خلاف أستاذه أبو علي الجبائي القائل (أي يكفي، بل لا بد من أن يرضى به أربعة حتى يجري عهده إليه مجرى عقد الواحد برضا الاربعة، فاذا قارنه رضا أربعة صار بذلك إماما»[3].

وهما اذ يستندا في رايهما هذا إلى السابقة الشرعية التي اعتمدها أبو بكر في تنصيب عمر. بيد أن الثاني (أبو علي) يحتج بأن أبا بكر قد حرص في عهده لعمر على احضار جماعة من الصحابة وانتشارهم ورجع إلى رضاهم بذلك.

وهذا دليل – عند أبي علي – على أن العهد هنا وصية لا تكفي إلا برضا أهل الحل والعقد، يؤيده في ذلك معتزلة البصرة[4].

بينما عند أبي هاشم والأشعري، إن فعل أبي بكر مجرد تطييب نفوسهم، وأن بيعة عمر ﵁ لم تتوقف على رضى الصحابة[5] – كما يقول الماوردي[6] – أيضا –.

---

(١) نفس المصدر. ص١١.

(٢) ينظر، في هذا الاشتراط: البغدادي. أصول الدين. م.س. ص٢٨٥-٢٨٦.

(٣) ينظر في هذه الآراء: ابن أبي الحديد. نهج البلاغة. ج١٧. ص٢٢٠.

(٤) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٠.

(٥) ابن أبي الحديد. نهج البلاغة. ج١٧. ص٢٢٠.

(٦) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٤، ٥.

والتساؤل الذي يثار هنا هو: إذا كان الأشاعرة يجوزون ولاية العهد، فهل عندهم، هي وصية لا تُعتبر ملزمة للأمة إلا بعد تمام الشورى في الإمام الموصي اليه؟ أي بكلمة أدق، مجرد ترشيح لا يرقى إلى المستوى العقد - كأصحاب الحديث[1] -؟

أم أن هذا العهد، عقد للامامة، يكسب به صاحبه سلطان الإمام؟ - كما يرى ذلك مؤسس المذهب أبي الحسن-؟

وللإجابة على ذلك نقول: إنه في الوقت الذي أجمع أهل السنة - والأشاعرة معهم - على وجوب توافر شروط الإمامة في المعهود اليه، عند العهد، ليس فقط عند حلول التولية لها. كما اتفقوا على جواز إنفراد الإمام بهذا الترشيح إذا لم يكن المعهود إليه ولدا أو والدا للإمام، فإنهم قد اختلفوا في جواز انفراده بترشيح من كان ولدا أو والدا على ثلاثة اقوال:

قول يمنع انفراده بالترشيح للولد أو الوالد ويشترط مشاورة أهل الاختيار واقرارهم بأهلية المعهود اليه. وقول يجيز له الانفراد بالترشيح. وقول يجيز له الانفراد بالترشيح إذا كان المعهود إليه الوالد دون الولد، إذ يجب مع الولد إستشارة أهل الاختيار في الترشيح[2].

والأشاعرة قد أجازوا للإمام الانفراد بترشيح ولده أو والده بحجة أنه امير الأمة وأمين مصالحها. وواضح من هذه الإجازة أنهم قد أدخلوا هذا العهد أمرا يدخل في حقوق الخلافة ذاتها - كما يرى الدكتور سعيد بن سعيد[3] -.

---

(١) ان اصحاب الحديث ومعهم سليمان بن جرير من الزيدية فانهم يجوزون وصية الإمام وعهده لمن بعده، ولكنهم لا يعتبرون هذا العهد ملزما للأمة، فهو مجرد ترشيح لا يرقى إلى مستوى العقد الا بعد تمام الشورى. ينظر:

ابو يعلى الفراء. الأحكام السلطانية. م.س.ص٩.

ابو يعلى الفراء. الامامة. م.س.ص٢٢٥.

(٢) ينظر، في تفاصيل هذا الاختلاف: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٠ وما بعدها.

(٣) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص١٠٢.

وهذا الرأي الذي هو على خلاف رأي أهل الحديث الذين اعتبروا هذا الترشيح غير ملزم للأمة وأن الأمر موقوف على شوارها وعقدها بعد وفاة الإمام(1). يبدو أنه جاء تبريرا لما آلت إليه ولاية العهد في المجتمع الإسلامي في العهدين الأموي والعباسي، فلقد تحولت الخلافة إلى ملك وراثي واتخذت وسيلة العهد سبيلا إلى نقل السلطة في الأبناء والأقارب بصرف النظر عن صلاحيتم وكفاءتهم ونفعهم للمسلمين، وحرص الخلفاء على اتمام الشورى الصورية القائمة على الترغيب والترهيب(2)*، فصارت بدعة سيئة سادت المجتمع منذ العهد ليزيد بن معاوية(3)، ومرورا بولاية العهد في العصور العباسية.

هذا إن إمارة الاستكفاء، سواء أكانت بعقد من هيئة خاصة أو بعهد من الإمام السابق. فإن المهم بالاثنين هو إظهار الرضا والطاعة والانقياد للإمام. ذلك أن هذا الترشيح الذي يتم بواسطة اللجنة الممثلة لإرادة أهل الاختيار أو الممثلة لإرادة الإمام السابق يعقبه ذلك الاختيار الشعبي فيما اصطلح عليه بـ(البيعة العامة) من الجميع أو من كل من تمكنه ظروف الحال ومقتضياته أن يبايع الإمام.

وبعد إتمام البيعة، واستقرار الخلافة يلزم اعلان ذلك في آفاق الأمة وأطراف البلاد - كما يرى ذلك الأشاعرة ومعهم جمهور الفقهاء(4). والحكمة في هذا الإعلان،

---

(١) ابو يعلى الفراء. الأحكام السلطانية. م.س.ص٩.

(٢) (*) لهذا نرى، أن الإمام مالك ﷺ عندما اصدر فتواه بسقوط يمين الاكراه، تعرض للمحنة، لان الولاة رأوها قادحة في ايمان البيعة التي يستكرهون الناس عليها بالترهيب والترغيب. للمزيد انظر: ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٦٥.

(٣) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٣٥٠.

(٤) انظر: في هذا:

الاشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٤٩.

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨-١٧٩.

الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

هو، منعا لحدوث بيعة أخرى لامام آخر، احترازا من تعدد الأئمة المختارين. فالأشاعرة – الا بعضهم[1](**) – قد منع الإمامة لشخصين في طرفي العالم[2].

وفي حال تعدد الاختيار الذي يقود إلى تعدد الأئمة فإن الاتجاه العام في مباحث الأشاعرة ومعهم أهل السنة، يولي إمامة الذي بويع له أولاً ويُثبِّت خلافته ومن ثم بيعته من بويع له بعده لاغية كأنها لم تقع. أما إذا حدثت البيعة لهما أو لهم في وقت واحد، أو وقت متقارب بحيث يتعذر الحكم بسبق بيعة أحدهما لبيعة الآخر، فهنا تختلف الآراء عندهم، فهناك من يحكم ببطلان بيعتهما. وهناك من يرى أن السبيل لفض التنازع عليها إذا حدثت هو الإقتراع أو التحكيم[3]. فلا إمامين – عندهم – في وقت واحد[4].

ويبدو أن نزول الإمام علي عليه السلام إلى واقعة التحكيم الشهيرة إثر صفين كانت سابقة شرعية يعتمدونها هنا.

٢- إمامة الاستيلاء:

الدارس لتاريخ الإسلام، وبالأخص سيرة الراشدين، وما دار في السقيفة، يتضح له أن الدعوة الى النفس للخلافة[5]* من المسلم المستكمل لشروطها هو عمل

---

(١) (**) كأمام الحرمين الجويني الذي يقول «والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائزة، وقد حصل الإجماع عليه. اما إذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللإحتمال في ذلك مجال».

الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٢) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٤.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٨.

ابو يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٩.

(٤) البغدادي. أصول الدين. م.س. ص٢٧٤.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٩.

(٥) (*) يرى البعض، أن الدعوة إلى النفس أمر بعيد عن الأصول الشرعية التي تحتم عدم طلب الامارة لقوله صلى الله عليه وآله: «لا تسأل الامارة» وهذا ما فهمه الإمام علي عليه السلام عندما عرضت عليه الإمامة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه فقال: لا تعجلوا فإن عمر كان رجلا مباركا وقد اوصى بها شورى فامهلوا =

مشروع، طالما لم يُحدِث هذا فتنة أو كان هناك إمام يتولى أمر المسلمين.

فتصدي الفرد المسلم للخلافة، في الوقت الذي يعتقدها حق له فهي واجب عليه، وضعه الفرد على نفسه واحتمله. فالإمامة - كما لاحظنا - كالجهاد وطلب العلم فرض كفاية، فإذا قام بها من هو أهلها، سقط فرضها على الكفاية عن الآخرين[1].

يقول الماوردي[2]: «وليس طلب الإمامة مكروها فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رُد عنها طالب ولا مُنع عنها راغب».

بيد أن المكروه فيها، أن ينال المستولي فيها امارته عن طريق القوة والفرض. إلا الجويني فإنه يعطي الحائز على القوة سلطة مشروعة مثل ذلك التي بيد الإمام[3]. والأشاعرة، وهم، يفرقون بين الحالة التي فيها مستكفيا للشروط التي يجب توافرها في هذا النوع من الإمارة وبين الحالة التي لا تكتمل فيها تلك الشروط في المستولي، فإن تمييزا جديدا يمكن أن نضعه لهذا النوع من سلطة المتغلب (إمارة الاستيلاء) بين الحالة التي يكون فيها ولي العهد غير مستوف للشروط التي يجب توافرها عند استخلافه أو خلافته وقد أخذت له البيعة بالقهر (بالقوة والفرض). وبين تلك الحالة التي يفرض فيها الداع إلى نفسه بالخلافة، استخلافه بقوة السيف[4].

وطبقا لهذا، سنكون أمام شكلين مختلفين من أشكال إمارة الاستيلاء، إن اتفقنا في جوهر الاستيلاء هما (إمارة توليه) و(إمارة خروج).

= أن تجتمع الناس ويتشاورون...، وقال «ان هذا امركم ليس لاحد فيه حق الا أن امرتم». للتفاصيل ينظر: د. أحمد الحصري. م.س.ص٢٨٣-٢٨٥.

(١) نفس المصدر. ص٢٨٤.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٠.

(٣) الجويني. غياث الامم. م.س.ص٣٧٩ وما بعدها.

(٤) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٥ وما بعدها.

أ- إمامة التولية:

لقد أشرنا – من قبل – الى أن استخلاف الإمام السابق للاحق، يشترط لشرعيته أن يكون ولي العهد، مستكملا لشروط الإمامة، في خلاف بين الفقهاء في وقت الاستخلاف أو عند حلول وقت خلافته. بينما يكون استخلاف ولي العهد، غير الحائز على شروطها، مسألة غير شرعية. وهنا قد طلب الأشعري تسميتهم بـ(الملوك) بدل من الخلفاء.

ويظهر هذا المفهوم واضحا فيما كتبه الإمام علي عليه السلام إلى أهل العراق حين أشار إلى معاوية رضي الله عنه وأنصاره بأنهم سوف يحرفون طبيعة رئاسة الدولة الإسلامية ويحولونها من نموذج الخلافة إلى الملك[1].

وهكذا قصد بـ(الملك) ذلك النوع من الحكم الاستبدادي الذي يجعل طريق تولية السلطة في ولاية العهد وراثيا.

لأنه، كما يقول ابن خلدون[2] – هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة لا على مقتضى القانون في الحكم.

والمستبد – وفق ما يراه الأشاعرة – هو من يضع حسب رأيه قواعد للملة، وحدود خاصة بمصالحه.

فالمستبدون، لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية بل يضعون حدوداً عقلية – كما يقول الشهرستاني[3] – حتى يمكنهم التعايش عليها.

---

(١) ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. م.س.ص١٥٨.

(٢) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص٦٨٣.

(٣) ينظر: الشهرستاني. الملل والنحل. م.س.ص٢٠٢ وما بعدها.

والماوردي[1] يقترب في فهمه للاستبداد من الشهرستاني في اعتبار الشرائع والقواعد الآمرة بمثابة المقياس التي يقاس عليها صاحب السلطة.

لهذا يرى وجوب «إقامة إمام يكون سلطان الوقت زعيم الأمة ليكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين واحكامه».

وطبقا لهذا فإن وضع الأشاعرة ومعهم جمهور أهل السنة شرائط لا بد من توافرها بمن يتولى منصب الإمام، وإن كان بطريق الاستخلاف بولاية العهد، أساس الشرعية، التي بفقدان إحداها فقدان لهذه الشرعية (نظريا) مع التأكيد على الصبر على حالته (عمليا) – كما سنلاحظ ذلك لاحقا – لموقفهم من الخروج على إمامة الجائر.

فالأشعري قد طالب بإقرار المستبدين على سلطانهم – كما سنرى – والأشاعرة له في هذا تبع.

وهم إذ يستندون إلى قول عبد الله بن عمر ﷺ حين رد على معاوية ﷺ عندما أراد أن يأخذ البيعة لابنه يزيد من كبار الصحابة في المدينة «فإن هذه الخلافة ليست بهرقلية ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء»[2].

والى قول عبد الرحمن بن أبي بكر (رضي الله عنه) لمروان بن الحكم: «تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل»[3]. ليجعلوها سابقة شرعية في رفض هذا النوع من أنواع الإمارة – نظريا –.

ويبدو أن سكون الأشاعرة إلى جانب المصلحة هو الذي يجعل موقفهم – كأهل الحديث – سلبيا من الوقوف إلى جانب هذا النوع من أنواع الإمارة. فهم يعللون سبب انعقاد إامة الاستيلاء، أن الأمة – كما يقول الغزالي[4] – بين خيارين: إما: «أن تحرك

---

(١) الماوردي. ادب الدين والدنيا. تحقيق: مصطفى السقا. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٥٥. ص١٢٢.

(٢) ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. م.س.ص ١٥٠.

(٣) ابن الاثير. الكامل في التاريخ. ج٣. دار الفكر. بيروت. ١٩٧٨. ص ١٥٠.

(٤) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص ١٠٠.

فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أُثبتت لمزيد المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا، وبين أن نحكم بخلو البلاد عن إمام وبفساد الأقضية وهذا محال».

وإننا، - مع د. عمارة[1] - في قوله: قد تكون لهذه المبررات العملية التي ساقها أهل السنة - والأشاعرة منهم - حظوظ من الوجاهة في بعض المواقف والملابسات. ولكن الأمر السلبي الذي أدى إليه هذا الموقف هو أنه: أعطى الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة ولحكم المستبدين، حتى صار هو القاعدة وصار الخضوع له بالطاعة لإحداهما هو الشريعة والقانون، وأصبح الحديث في الإمامة بشروطها وصفات القائم بها لا يتجاوز المباحث الكلامية والفقهية إلى أرض الواقع والتطبيق.

فالأشاعرة في الوقت الذي يرون فيه صحة انعقاد ولاية العهد باشكالها المعروفة، فإنهم يرون جوازية انعقاد هذا الشكل من أشكال ولاية الاستيلاء (ونعني بها أمارة التولية)، رغم انهم يعترفون بأن هذا الأمر يشذ عن الاصول.

لكنهم يرون لذلك الشذوذ - مع ذلك - تعليلا ذا وجهين: «**أحدهما**: أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. **والثاني**: أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»[2]، وهذا هو التعليل نفسه الذي نراه قائما عندهم في إمامة الخروج.

ب- إمامة الخروج:

لما كان موقف الأشاعرة - ومعهم جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث - إنكار الخروج بالسيف على أئمة الجور حتى لو قتل هؤلاء (الأئمة) الرجال واسترقوا الذرية وسبوها، إلا بشروط هي أقرب للاستحالة - كما سنلاحظ ذلك في مبحثه - وقالوا بإمامة الفاجر (الفاسق)[3].

---

(1) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٤٩١.

(2) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٨، ٣٤.

(3) الاشعري. مقالات الإسلاميين. ج(1). م.س.ص٣٤٨، ج٢. ص١٤٠.

فإن موقفهم من إمامة الخروج - طبقا لهذا - أضحى واضحا. فهم لا يوجبون الخروج على الإمام وإن كان جائرا بل يوجبون وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله[1].

فحدوث الفسق في الإمام بعد العقد له عند أصحابنا - كما يقول الباقلاني[2] - لا يوجب خلعه وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه.

وسبب تحريم الخروج عليه على ما يبدو، ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه، إلا بعضهم. فالبغدادي[3]، يقف مع حق الأمة في عزله، وبذلك يقول الجويني[4] - أيضاً - الغزالي[5] الذي يرى خلع المستبد الذي لم يستكمل شروط الإمامة إذا أمكن تمام ذلك دون قتال، والا فالرأي عنده هو وجوب طاعته والحكم بإمامته.

وقريب من هذا رأى الآيجي[6] القائل: بخلعه وعزله من قبل الأمة إذا حدث منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين.

وفي حالة ما إذا كان خلعه لا يتيسر إلا بفتنة وقتال، واختار الناس أدنى الضررين، فإن كان ضرر القتال أخف من ضرر بقائه اختاروا خلعه بالقتال وإلا تحملوا مخافة الضرر الاشد.

---

(١) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٦-١٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٤) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥-٤٢٦.

(٥) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة. ١٣٢٧هـ. ص١٣٧-١٣٨.

(٦) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٦.

الجرجاني. شرح المواقف. مجلد ٣. م.س.ص٢٦٧.

وهذا هو الرأي الراجح، لأن الفاسق - كما هو مذهب الشافعي ﷺ - ليس من أهل الولاية[1].

إن هذا الموقف من الخروج، والموقف الذي سبقه (أي الاستبداد) لعلة الضرر على مصالح الأمة، على ما يبدو، هو نفسه يقود بالأشاعرة للوقوف من إمامة الخارج، الذي ينهض بالإمامة ويدعو بها لنفسه، في عقدها له في حالة التمكن منها، وفي عدم إقراره على الخروج في حالة عدم التمكن منها.

فهم - على ما يبدو - من مؤيدي الأمر الواقع وهم اذ يميزون - من الناحية النظرية - بين حالتين[2]:

الأولى: أن ينهض بالإمامة من توافرت فيه صفات الأئمة ولم يكن غيره موجودا، وإنما تولاه بنفسه وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته فقد انعقدت - بحكم هذه الشوكة والكفاية - إمامته ووجبت طاعته.

والثانية: فهي أن يتصدى للإمامة من لا تتوافر فيه صفات الأئمة وكان في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق فإن امامته - بحكم قاعدة الضرورات تبيح المحظورات - منعقدة.

فإنهم من المجيزين لها - من الناحية التطبيقية -.

وإذا فحصنا الشروط التي يتعللون بها فإننا نجدها كلها تدور حول شرطين اثنين[3]:

---

(١) سعد الدين التفتازاني. شرح العقائد النسفية. ط٢. مطبعة محمد علي صبيح واولاده. القاهرة. ١٣٥٨هـ. ص٤٨٨.

(٢) الغزالي. قواعد الاعتقاد. القاهرة. ١٣٤٩هـ. ص١٠٠.

و الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة. م.س.ص٢٣٨.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٨.

أولهما: التزام المستولي «حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة ليكون ما اوجبه الشرع من إقامتها محفوظا وما تفرع عنها من الحقوق محروسا».

وثانيهما: «اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم»[1]*.

وطبقا لهذا، كله، نجد أن الأشاعرة، وهم يقررون الاختيار كمصدر تولية، فإن كيفية الاختيار عندهم لا تتعدى في شكلي السلطة المعروفين: (إمامة الاستكفاء) التي تعقد عندهم إما بعقد أهل الحل والعقد أو بعقد الاستخلاف (أي ولاية العهد).

وإمامة الاستيلاء التي هي إما إمامة تولية أو إمامة خروج.

وتأسيساً على ذلك، نجدهم، في الوقت الذي يؤيدون شرعية الخلافة، والطرق القانونية المتبعة في اختيار الخليفة فإنهم يستنكرون الطرق اللاقانونية (الثورة والعنف) التي توصل إلى إيجاد خلافة غير شرعية.

وفي الوقت الذي يقفون بشدة – نظريا – ضد الخليفة المستبد ويعدونه لا شرعيا، فإن موقفهم منه يبقى موقفا سلبيا، لعلة الضرر على مصالح الأمة.

ويبدو خوفهم من الفتنة (الحرب الأهلية) التي ربما تنخر جسم الأمة جعلهم – كما هو رأي الدكتور جابر حبيب جابر[2] – ملتصقا بأية قوة تثبت أنها مؤهلة وقادرة على تطبيق النظام والمحافظة على القانون.

---

(١) (*) ينظر في هذا الموضوع:

محمد سعود المعيني.. (النظرية العامة للضرورة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة). تربية البصرة. س٣. ع٥. ١٩٨١. ص١٩٥-٢١٨.

(٢) ينظر: الدكتور. جابر حبيب. م.س.ص٧.

الباب الثاني

أحكام السلطة عند الأشاعرة

- الفصل الأول: أهلية أشخاص السلطة السياسية.
- الفصل الثاني: الإلـــــتزامـــــات.

الباب الثاني

أحكام السلطة عند الأشاعرة

ان النتائج التي انتهى إليها الأشاعرة، من جدالهم مع أهل النص، لاسيما الإمامية، والتي أصبحت - عندهم - إطاراً مفاهيميا نظريا - إذا لم نقل نظرية متكاملة - يؤطرون بها مفاهيمهم للسلطة، أضحت مقدمات صحيحة تمت البرهنة- عندهم - على صحتها.

وما يترتب عن تلك المقدمات من نتائج يأتي في صورة تشريع عملي، أي في صيغة أحكام فقهية. ذلك أن الأشاعرة، لم يكونوا من أولئك المفكرين التأمليين الذين ينسلخون عن الواقع السياسي الذي يعيشون فيه لكي ينصرفوا إلى التنظير بكيفية يمليها عليهم العقل المجرد وحده. بل كانوا فقهاء، ولم تكن الإشكالية السياسية - عندهم - إشكالية نظرية مجردة، وإنما كانت إشكالية ينتقل معها البحث من المستوى العقائدي النظري إلى المستوى التشريعي، أي من الكلام إلى الفقه[1]. بتعبير آخر: أن النظرية السياسية الأشعرية، التي تكونت في البدء كأحكام نظرية قد أضحت أحكاما عملية.

والمتفحص للأحكام الشرعية لأفعال المكلفين بأفعال السلطة السياسية، ولاسيما تلك الخلافة الشوروية كما يعرض لها الأشاعرة، سيكتشف بلا أدنى صعوبة، أن عملية اختيار رئيس الدولة (الإمام أو الخليفة) وما يرافقها من إجراءات ترشيح وبيعة وتعيين، يمثل تعاقدا دستوريا حقيقيا بكل مقاييس هذا التعبير.

فهنالك أهل الولاية (أهل الرئاسة) أو بكلمة أدق - بلغة العصر - المرشحون لها، وهم يمثلون الطرف الأول في عقد الاختيار، وهناك أهل الاختيار (أهل الحل

---

(١) د. سعيد بنسعيد. م.س.ص٨٥، ٩٣.

والعقد) - أو بعبارة لغة العصر - ممثلو الأمة ونوابها، وهم يمثلون الطرف الثاني في العقد.

وهذا العقد، هو عقد تراضي، العقد بين الإمام من جهة وبين الأمة - أو بكلمة أدق نواب الأمة - من جهة أخرى. وفي كل عقد من عقود المراضاة، يجب أن تكون هنالك التزامات، سواء كانت حقوق أو واجبات، كما يجب أن تُحدد صلاحيات ومواصفات، سواء كانت شروطا أو صفات، في كل طرف من أطراف العقد، - أو بكلمة أدق، أشخاص السلطة السياسية - وتلك هي الأحكام السلطانية.

والأشاعرة - كبقية فقهاء أهل السنة - لهم أحكام فقهية (عملية) في مسألة السلطة يلتقون فيها مع بقية الفرق الإسلامية أو يفترقون في بعضها عنهم.

الفصل الأول

أهلية أشخاص السلطة السياسية

الفصل الأول

أهلية أشخاص السلطة السياسية

لما كانت الأهلية – لغة – الصلاحية، فهي في أحكام الأصوليين، نوعان[1]*:

أحدهما: أهلية الأداء، أي صلاحية في الشخص لصدور الفعل عنه على وجه يُعتد به شرعاً.

بعبارة أدق، هي صلاحية الشخص لأن تكون فيه صفات وشروط تؤهله للفعل المكلف به.

وثانيهما: أهلية الوجوب، أي صلاحية الشخص لثبوت الحقوق المشروعة له أو عليه. بعبارة أدق، هي أهلية الشخص لان تكون له حقوق وعليه واجبات أو، صلاحيته للالتزام والإلزام.

وهذه ما تعرف عند رجال القانون – بالشخصية القانونية[2].

والشخص، هنا – في اصطلاح الأصوليين – هو المحكوم عليه، أي المكلف الذي يعلق خطاب الشارع الأقدس بفعله. ومعلوم أن التكليف لا يكون إلا لمن له أهلية.

ولما كانت الأهلية الناقصة، هي صلاحية الشخص لثبوت الحقوق له فقط دون أن تلزمه حقوق لغيره، أو صفات دون أخرى.

جاء هذا الفصل ليسلط الضوء على الأهلية الكاملة لأشخاص السلطة السياسية، وفق ما يراه الأشاعرة.

---

(١) (*) للاطلاع على تفاصيل أنواع الأهلية ينظر:

د. حمد الكبيسي. ود. صبحي محمد جميل. أصول الأحكام. م.س.ص(٢) وما بعدها.

(٢) د. عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص٧٥٠.

وإذا نظرنا إلى أشخاص السلطة، كما يعرض لها العقد السياسي، عند الأشاعرة، نجد أنه يقتضي التقابل بين شخصيتين قانونيتين:

الأولى: أهل الولاية أو الإمامة (أي رئيس الدولة) والثانية، أهل الاختيار أو الحل والعقد (أي نواب الأمة).

لهذا، جاءت دراسة أهلية أشخاص السلطة السياسية في مبحثين:

الأول: خاص بأهلية الأداء.

والثاني: خاص بأهلية الوجوب.

كما جاء كل مبحث بمطلبين يختص الأول بأهل الولاية بينما يختص الثاني بأهل الاختيار.

المبحث الأول

أهلية الأداء

لا نأتي بجديد، إذا ما قلنا، إن الإمامة كما هي لدى أهل الاختيار منحصرة في طائفة معينة من المسلمين. وهذه الطائفة هي التي تتوافر فيها بعض الصفات الخاصة بهذا المنصب أو ذلك.

ذلك أن «التنصيص على واحد نجعله إماماً أو من أهل الشوكة (أهل الاختيار) بالتشهي غير ممكن - كما يقول الغزالي- [1] فلابد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بها».

وإذا ما كانت الشروط، خاصيات تشترطها الجهة التي يحق لها الاختيار، فإن الصفات خاصيات محصورة بنفس الشخص المرشح لهذا المنصب أو ذلك، سواء كانت صفات موهوبة أو صفات مكتسبة[2].

وطبقا لهذا جاء اقتران الشروط بالصفات كما هو اقتران الاثنان بأهلية الأداء.

(١) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٣٧.

(٢) ينظر: د. محمد هلال أبو الفتوح ود. علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي في الإسلام. شخصيات ومذاهب. الإسكندرية. ١٩٨٩. ص٣٩٤ وما بعدها.

المطلب الأول

شروط ومواصفات رئيس الدولة

من المعقول القول - ابتداء - أن المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية (الإمامة أو الخلافة) لابد له أن يستوفي شروطا معينة، بعضها متفق عليه بين الفقهاء (الإسلام والرجولة والعقل). والبعض الآخر مختلف فيها كـ(النسب القريشي والأفضلية).

والأشاعرة لا يشذون عن هذه القاعدة، فيما بينهم، فهم إذ يتفقون في بعضها، يختلفون في البعض الآخر.

فالأشعري وهو يرى أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه. إلا أنه لم يتكلم عن شروط محددة[1].

فهي عند الباقلاني[2] خمسة:

١ - يفضل النسب القريشي ولكن لا يشترطه.

و٢ - العلم الذي يؤهله ان يكون بمنزلة القاضي.

و٣ - أن يكون ذا بصيرة بأمور الحرب لحماية بيضة الإسلام وحفظ حدود الأمة.

و٤ - أن يكون له صرامة في إقامة حدود الله.

و٥ - أن يكون أمثلة في العلم وفي هذه الصفات.

---

(١) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٣٤ وما بعدها.
الأشعري. اللمع. م.س. (-١ - باب الكلام في الإمامة). ص١٣٦-١٦٣.

(٢) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨١-١٨٢.

ويراها إمام الحرمين الجويني[1] خمسة.

١- يفضل أن يكون قريشي النسب ولا يشترطه.

و٢- مجتهداً من أهل التقوى بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره.

و٣- ذا كفاءة.

و٤- مسلماً.

و٥- حراً.

و٦- ورعاً.

بينما يراها تلميذه الغزالي[2] عشرة صفات:

ستة منها خلقية لا تكتسب وهي:

١- البلوغ.

و٢- العقل.

و٣- الحرية.

و٤- الذكورة.

و٥- النسب القريشي.

و٦- سلامة حاستي السمع والبصر.

وأربعة مكتسبة وهي:

١- العلم.

و٢- الكفاية.

---

(١) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٦-٤٢٧.

الجويني. لمع الأدلة في قواعد أهل السنة. تحقيق: فوقية حسين. القاهرة. ١٩٦٥. ص١١٦.

(٢) الغزالي. فضائح الباطنية. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. القاهرة. ١٩٦٤. ص١٨٠-١٨١.

و٣- الورع.

و٤- النجدة.

ويشذ تلميذه ابن تومرت[1] ليس عن أستاذه الغزالي حسب، وإنما عن عموم الأشاعرة ليتفق مع الشيعة على أنه:

١- معصوم.

و٢- أفضل أهل زمانه.

و٣- أعلمهم.

و٤- وأن يكون قريشياً، لكن ليس كما يراها الشيعة خاصة بالفاطميين وإنما في عموم قريش.

ويتفق الشهرستاني[2] مع الجويني في العدد والتقسيم.

والماوردي[3] يصوغها على شروط مسبقة سبعة:

١- العدالة على شروطها الجامعة.

و٢- العلم المؤدي إلى الإجتهاد بالأحكام.

و٣- سلامة الحواس.

و٤- سلامة الأعضاء من نقص مانع عن استيفاء الحركة.

و٥- الرأي المفضي إلى السياسة الشرعية.

---

(١) لقد اشرنا فيما مضى، ان ابن تومرت قد وافق الشيعة في نظريته للإمامة مخالفا فيها الأشاعرة، الا بالشورى رغم انه يستنتج ان النص على أبي بكر كان خفيا - كالبكرية - قياسا على اختيار النبي ﷺ له في مرض موته لإمامة الصلاة. للمزيد ينظر:

محمد بن تومرت اعز ما يطلب. م.س.ص٢٢٩-٢٣٦.

(٢) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦٠.

و٦- الشجاعة والنجدة.

و٧- النسب القريشي.

بينما هي عند أستاذه البغدادي[1] أربعة:

١- علم المجتهدين.

و٢- العدالة.

و٣- السياسة وحسن التدبير.

و٤- النسب القريشي.

وهي عند الآيجي[2] ستة:

١- أن يكون قريشياً.

و٢- العدالة المانعة من الجور.

و٣- العقل الضامن لصلاح التصرفات.

و٤- البلوغ.

و٥- الذكورة.

و٦- الحرية.

بينما عند شارح مواقفة (الشريف الجرجاني)[3] تسعة:

١- الإجتهاد.

و٢- الرأي اللازم للقيام بأمور الملك.

و٣- الشجاعة اللازمة للحرب وحفظ بيضة الأمة.

---

(١) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٢٧.

(٢) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٨.

(٣) الجرجاني. شرح المواقف. مجلد٣. م.س.ص٣٦٥.

و٤- العدالة المانعة من الجور.

و٥- العقل الضامن لصلاح التصرفات.

و٦- البلوغ.

و٧- الذكورة.

و٨- الحرية.

و٩- النسب القريشي. (وينبه - تبعا للآيجي - إلى أن في اشتراط هذه الصفة خلافا).

والناظر إلى هذه الصفات والشروط عند الأشاعرة يجد أن الجميع متفقون في الجوهر، وإن اختلفوا في التقسيم والعدد - ما خلا بعض الآراء الفردية[1]* -.

وخير من يعبر لنا عن هذا الاتفاق هو الإمام الغزالي عندما يوجز لنا شروط الإمام وصفاته، عندهم، بالجملة على أنها كخصائص القضاة مع زيادة النسب القريشي[2].

وإذا اتبعنا شروط وصفات القاضي، عند الشافعية[3]، - والأشاعرة منهم - نجد أنها لا تتعدى شروطا سبعة هي:

١- الإسلام.

و٢- الرجولة (أي الذكورة والبلوغ).

---

(١) (*) يخالف الأشعري مؤسس المذهب الأشاعرة في قوله بالأفضل. كما لا يشترط (الباقلاني والجويني) النسب القريشي. ويشذ ابن تومرت. كما أسلفنا - فيراها كالشروط الشيعية.

الأشعري. اللمع. م.س.ص١٣٣ وما بعدها.

ابن تومرت - أعز ما يطلب. م.س.ص٢٢٩ وما بعدها

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٤.

الجويني - الإرشاد. م.س.ص٤٢٦-٤٢٧.

(٢) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١٣٦.

(٣) الماوردي. أدب القاضي. ج١. تحقيق: محي هلال السرحان. مطبعة الرشاد. بغداد (بلا ت) ص٦١٨-٦٢٢.

و٣- العقل.

و٤- الحرية.

و٥- العدالة.

و٦- سلامة السمع والبصر.

و٧- العلم.

وطبقا لهذا، نرى أن رئيس الدولة عند الأشاعرة يجب ان يجمع في صفاته الشروط الآتية:

الأولى: صفات واجبة على أهل الولاية المطلقة الكاملة، شاملة للـ(الإسلام والحرية والرجولة والعقل) تجعله حائزا على شروط الولاية العامة، وهي ليست محلا للخلاف عند معظم فقهاء الفرق الإسلامية، الا ما شذ منهم، ولا عبرة برأيه[1].

١- الإسلام:

وهذا الشرط محل اتفاق كل الفقهاء، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١] وقوله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥٧]، ولا خلاف أن إمامة الكافر لا تصح[2]. حتى إن إمام الحرمين الجويني، لم يجد ضرورة لإقامة الدليل على وجوب الإسلام[3].

فرئيس الدولة الإسلامية، سواء سميناه إماما أو خليفة أو أمير المؤمنين هو مسؤول إمام صاحب الشرع عن حراسة الدين وسياسة الدنيا، وفق هذا العهد أو الميثاق[4].

(١) ينظر: د. أحمد الحصري. الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. ج١. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ١٩٨٧. ص١٩٩-٣٤١.

(٢) القاضي عبد الجبار. المغني. ج٢٠. م.س.ص٢٠١.

(٣) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٧.

(٤) د. أحمد الحصري. ج١.م.س.ص٢٠٠-٢٠١.

لهذا كانت ولاية الذمي[1]* غير جائزة عند جمهور المسلمين فضلاً عن استشارتهم إلا عند الإمام أبي حنيفه والهادوية من الزيدية وبعض المالكيه.

ونسب الشوكاني[2] إلى الإمام الشافعي - والأشاعره تبعاً له - منع استشارة غير المسلمين.

٢- الحرية:

فلا تنعقد الإمامه - عند الأشاعرة - لرقيق.

يقول الجويني[3]: «لا خفاء باشتراط حرية الإمام و إسلامه». ويحاول تلميذه الغزالي[4]، أن يضع تعليلًا لذلك بالقول: إن الإمامه تستدعي استغراق الأوقات في مهمات الخلق، وهذا لا يتوفر للرقيق؛ لأنه خاضع لمالكه ولا يتصرف إلا تحت تدبيره وتسخيره، فضلا عن أن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع، من قبول الشهادة - كما يقول الماوردى- [5] كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية وكذلك الحكم».

٣- الرجولة:

هذا الشرط يجمع صفتي: البلوغ والذكورة، فأما البلوغ، أي بلوغ رئيس الدولة وقت مبايعته بالخلافة، بمعنى أن يكون أهلاً للتكليف، فالولاية العامة تقتضي أن يكون

---

(١) (*) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع ينظر:

د. محمد مصطفى الزحيلي (اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى). مؤسسة آل البيت (المجمع العلمي لبحوث الحضارة الإسلامية). ج٣. عمان - الأردن. ١٩٨٩. ص١١١٥-١١٤٦.

(٢) الشوكاني / محمد بن علي. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. ج٧. ط٣. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر. ١٣٨٠هـ. ص٢٣٧.

(٣) الجويني الإرشاد. م.س.ص٢٢٧.

(٤) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٨٠ وما بعدها.

(٥) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦٥.

صاحبها مكلفاً، ولا تكليف بالنسبة للصغير. ذلك أن الصبي (غير البالغ) لا يجري عليه حكم، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم للحديث الشريف (رفع القلم عن ثلاثة: عن الصغير حتى يحتلم و..... و....)[1].

لهذا فالصبي لا ولاية له أصلاً، لأنه لا شهادة عليه. وحكم الولاية من حكم الشهادة يشترط فيها قرائن الشهادة. والبلوغ - كما يتفق الفقهاء - قد انعقد الإجماع على شرطه[2].

أما الذكورة، فلم يثر خلاف حول تولية المرأة منصب الرئاسة العليا للدولة، فلم يُجز أي واحد من الفقهاء - على حد علمنا إلا الشبيبية من الخوارج[3]*، إسناد منصب الخلافة للمرأة، سوى الخلاف حول توليتها منصب القضاء[4]** وولاية القاضي ليست ولاية عامة كولاية الخليفة.

وجوزت قلة، إمامه المرأة والصبي غير البالغ، ففارقت الإجماع على عدم جواز إمامتهما[5].

ذلك أن نقص النساء عن رتب الولايات في العقل والدين وأن تعلق بقولهن

---

(١) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة والحاكم عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) الكمال بن الهمام. شرح القدير. ج٥.

(٣) (*) وهم أتباع شبيب بن زيد الشيباني، الذي شذ عن رأي شيخه صالح مسرح التميمي الصغري وقال بصحة إمامة المرأة، وتولت غزالة أم شبيب الإمامة بعد مقتله. ينظر:

البغدادي. الفرق بين الفرق. م.س.ص٦٥.

الاسفرائيني. التبصير في الدين. م.س.ص٥٨.

(٤) (**) يرى ابن جرير الطبري (صاحب المذهب الجريري في الفقه) تجويز قضاء المرأة، في جميع الأحكام. ينظر: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦٥.

(٥) ينظر في هذا التجويز: ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٤. م.س.ص١١٠.

د. محمد رأفت عثمان. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. دار الكتاب الجامعي. مصر. ١٩٧٥. ص١٢١ وما بعدها.

أحكام، فلا اعتبار بقول يرده الإجماع مع قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[النساء: ٣٤](١).

فلم يجز لمن هن في قوامة العقل والرأي أن يقمن على الرجال - كما يقول الماوردي(٢) - والأشاعرة، لم يجوزوا للمرأة أية ولاية سواء كانت عامة أم خاصة(٣).

٤- العقل:

اتفق العقلاء - كما يقول الآمدي(٤) - على أن شرط المكلف أن يكون عاقلًا فاهماً لأن التكليف خطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد.

وطبقا لهذا لا يجوز عقد الإمامة لمن هو مختل عقلياً، لأن كمال الحكم - كما يقول الماوردي(٥) - البلوغ والعقل.

ولأن باجتماعهما يتعلق التكليف ويثبت للقول حكم، ومختل العقل، ليس له تمييز صحيح ولا لقوله حكم نافذ. فالذي لا يلزمه حكم قوله فلن يكون لغيره لازماً. وإن قُلد الإمام وهو سليم، ثم طرأ عليه الجنون بطلت ولايته. وهذا ليس محل خلاف بين الفقهاء.

الثانية: صفات واجبه على أهل الاختيار شاملة للـ(العدالة والعلم والكفاية) تجعله قادراً على أن يكون في تدبير المصالح أقوم وأعرف.

---

(١) ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٤. م.س.ص١١٠.

د. محمد رأفت عثمان. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. دار الكتاب الجامعي. مصر. ١٩٧٥. ص١٢١ وما بعدها.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦٥.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٥٩.

(٤) الآمدي. الأحكام في أصول الأحكام. ج١. م.س.ص٢١٥-٢١٦.

(٥) للتفاصيل ينظر: الماوردي. أدب القاضي. ج١. م.س.ص٦١٨-٦٢٢.

و- الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦٥.

أ- العدالة:

إن العدالة الجامعة لشروطها - عند الأشاعرة - هي العدالة المانعة من الجور، وهو الواجب توفرها في القاضي. وعدالة القاضي - عندهم - لا تزيد عن العدالة المطلوبة في الشاهد[1].

صحيح أن الغزالي، يعد (الورع) من أعز الصفات عند الإمام وأولاها بالرعاية عنده، حتى اعتبرها الأصل والأساس الذي يدور أمر الإمامة عليه، وصرح بأنها هي العدالة عنده[2]. وهذا رأي أستاذه الجويني[3] والبغدادي[4] أيضاً. لكن لم يربط زوال العدالة إلا بالفسق[5]*[6].

وهذا حال بقية الأشاعرة[7]. لأنهم قد اعتبروا تخلف شرط العدالة مما يقدح في

---

(١) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١٣٦.

(٢) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٢٢٦-٢٢٧.

(٣) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٢٢٦.

والجويني. أللمع. م.س.ص١١٦.

(٤) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٢٧.

(٥) (*) الفسق عند الأشاعرة، ومعهم بقية أهل السنة، هو أما: (الابتداع) أو (إرتكاب الكبائر) أو (الإصرار على الصغائر) وهو عندهم - كما عند معظم الفرق الإسلامية، إلا إبن عبد السلام - شرط مانع للأمام. فأنه لو تعذرت العدالة في الإمام قدم اقل المرشحين فسقاً وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل ﷺ من أهل الحديث ومن قبله المرجئة، انها تنازل عن هذا الشرط وجوز إمامة الفسق إذا تغلب على الرعية، وأعلن نفسه أميراً للمؤمنين، رغم انه لم ينكرها شروطها. ينظر: أبا يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٤.

(٦) الغزالي. الأربعين في أصول الدين. تحقيق: مصطفى أبو العلا. طبعة مصر. (بلا ت) ص٦٢

(٧) ينظر: - الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨١-١٨٢.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٦-٤٢٧.

الجويني. اللمع. م.س.ص١١٦.

البغدادي. أصول الدين.م.س.ص٢٢٧.

البغدادي. الفرق بين الفرق.م.س.ص٤٩٦. =

الشهادة والقضاء، والإمامة – عندهم – أعلى مقاماً، فلابد من اشتراطه فيها. فضلاً عن أن الإمام عندهم من واجباته أن يقود في حدود الله، فكيف له أن يأخذ القود على نفسه.

ب ـ العلم:

هو عند الأشاعرة – إلا الغزالي[1]* – العلم المؤدي الى الإجتهاد في الأحكام[2]. ذلك أن أدلتهم في ضرورة أن يكون الإمام عالماً مجتهداً هو إجماع الأمة على حق الإمام في مباشرة القضاء والفصل في الخصومات بين الناس بنفسه.

ولا يتولى القضاء إلا من كانت لديه القدرة على الإجتهاد والنظر في الدليل وإستنباط الحكم الشرعي منه[3].

ج ـ الكفاية:

وهي تعني – عند الأشاعرة – الاهتداء للمصالح الحقة والطريق الأسلم عند تعارض الأمور، ومدار هذه الصفة العقل وهي مبنية على ركنين أساسيين هما: (الرأي والحكمة)، فتدبير الأمور من قبل ولي الأمر يتطلب اجتهاده الرأي من جهة. وحكمته تتطلب استطلاعه رأي أهل الشورى من جهة أخرى[4].

= الأيجي. المواقف. مجلد٣.س.ص٣٩٦، ٣٩٨.

الجرجاني. شرح المواقف. مجلة ٣. م.س.ص٣٦٥.

(١) (*) ينقل الغزالي عن أسلافه شرط الإجتهاد في المرشح للإمامة الا انه يخالفهم ولا يشترطه لها، مبررا ذلك بان شرائطها لم يرد دليل شرعي بها الا في النسب اما الشروط الأخرى فأوجبها الفقهاء بالإجتهاد بالأدلة التبعية. لهذا فهو لا يراها من الأمور الضرورة للإمامة. والعلم عنده، يحصل بمتابعة أفضل أهل الزمان من قبل الإمام. وهو في هذا يتماشى والظاهرية التي لم توجبه. ينظر: الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٩٠.

ابن حزم المحلي. ج١. مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر. القاهرة. ١٩٧٠ (المثال ١٧٧٧). ص٥٠٧.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٣) ينظر: الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٩٣ – ١٩٤.

(٤) المصدر نفسه.

والماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

الثالثة: صفات السياسة، واجبة عند أهل الشوكة كـ(القدرة على السوس وعصبية الرس المقدس) والتي تجعله قادراً على التصرف في الملك وإدارة الدولة بشكل سليم وأكثر قوة، والناس له تبع.

أ - القدرة على السوس:

ان يكون الإمام، من ذوي الخبرة بأمور السياسة. ذلك أن الأشاعرة، يميلون إلى اعتبار رئاسة الدولة (الإمامة والخلافة) منصب سياسي، وإن كانت السياسة عندهم هي السياسة الشرعية لهذا فهم كالمعتزلة - إلا البعض - يفضلون من كان أسوساً عن من كان أفقهاً، وإنهم اشترطوا العارف بالشريعة (أي المجتهد) - كما أسلفنا - فحسن الأيالة (أي حسن السياسة) - عندهم - شرط مقدم عند تفاضل المختارين. ذلك أن الإمامة منصب دنيوي (سياسي) يختار الناس له من ينفذ الأحكام وينهض بما فيه مصالح الدين والدنيا، وليست مصالح الدين فحسب ليكون منصبه منصب ديني فحسب[1].

والناظر إلى المعادلة، الفاضل والمفضول - عند الأشاعرة - يجد أنهم ينقسمون في هذا الأمر - كبقية فرق المسلمين - إلى فريقين:

الفريق الأول: الذي يتزعمه مؤسس المدرسة - الأشعري - والسائرون على مقالته كالباقلاني والجويني والبغدادي. القائلون بوجوب «أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له للملوك دون الأئمة»[2].

---

(١) ينظر:

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨١ وما بعدها.

الجويني. الإرشاد م.س.ص٤٢٦ وما بعدها.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٢٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: المصدر نفسه. ص٢٩٣.

صحيح أن الباقلاني[1] والجويني[2] يقولان - كما هو قول معظم الأشاعرة - بعدم جواز إمامة المفضول ونصبه إلا أن يكون عارضا يمنع من نصب الفاضل، كالخوف من الفتنة بولاية الفاضل أو كونه غير عالم بالسياسة، وإن كان أكثر علما وعبادة. هو نفس قول أبي يعلى الفراء الحنبلي[3] من أهل الحديث وقول الجاحظ والنظام من المعتزلة[4].

بيد أن هذا الفريق، - كما لاحظنا - لا يمنع إمامة المفضول في ظل وجود الأفضل - على الإطلاق - كما أخطأ البغدادي[5] في نسب ذلك إلى أصحابه الأشاعرة.

الفريق الثاني: الذي يتزعمه الغزالي[6] والماوردي[7]، اللذان يميزان ما بين السياسة والدين، ويضعان الاعتبارات السياسية في المكان الأول عندما تتعلق بها المصلحة المرسلة - كما هو رأي المعتزلة[8] -.

ويرون أنه لا يكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصرا عن شروط الإمامة.

وحجتهم في ذلك الجوازية في ولاية القضاء وهي تقليد المفضول مع وجود الأفضل، لأن زيادة الفضل - عندهم - هي مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق[9].

---

(١) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٤.

(٢) الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٣٠.

كذا: الجويني. غياث الأمم. م.س.ص١٦٧-١٦٩.

(٣) أبو يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢١٨.

(٤) ينظر: في ذلك: الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٨.

(٥) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٩٣.

(٦) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٨٥ وما بعدها.

(٧) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٨.

(٨) القاضي عبد الجبار. المغني. ج٢ (الإمامة). م.س.ص٢٢٧ وما بعدها.

(٩) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٨.

وطبقا لهذا، فهم يجيزون إمامة المفضول في ظل وجود الأفضل. صحيح أنه إذا لم توجد علة لتقدم المفضول على الأفضل من الأولى العقد للأفضل، لكن جواز عقدها للمفضول قائم. حتى قالوا: إن الإمامة إذا عقدت لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد.

وهذا الفريق يرى أن الإمامة تُعقد لأسبقهما بيعة وعقدا كالوليين في نكاح المرأة إذا زوجاها باثنين كان النكاح لأسبقهما عقداً.

في خلاف الفريق الأول، القائل: بأن لكل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه طلبا للسلامة وحسما للفتنة ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما[1]، لأنهم لا يرون إلا الأفضلية، وهذا هو الأصح في رأينا.

ب ـ عصبية الرس المقدس:

لقد اختلفت فرق الإسلاميين[2]*، ليس حول اشتراك النسب القريشي، في رئيس الدولة الإسلامية، بين موجب له وهم معظم الفرق الإسلامية، وبين من لا يشترطه كالخوارج وفريق من المعتزلة وبعض أهل السنة فحسب.

وإنما جاء اختلاف الموجبين له، في تحديد أعيان القريشيين. بين قائل أنه في كل قريش وبين من يحصره في بعض أسر قريش كبني هاشم فحسب – كالشيعة –، وإن اختلفوا بينهم في أي الأفخاذ من بني هاشم (العباسيين أم العلويين أم الفاطميين منهم) حتى أصبح هذا الشرط أكثر شروط الإمامة اختلافا بينهم.

---

(١) نفس المصدر. ص٩.

(٢) (*) ينظر في تفاصيل هذا الاختلاف:

الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٥١-١٥٣.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٥-٢٧٧.

والأشاعرة - إلا الباقلاني والجويني[1]* - قد أجمعوا على وجوب النسب القريشي كشرط من الشروط المانعة لإمامة غير القريشي.

استناداً إلى الحديث الشريف «الأئمة من قريش»[2].

---

(١) (*) الباقلاني، يقف مع قدامى المعتزلة في نفي اشتراط النسب القريشي ويعلل ابن خلدون موقفه هذا بأنه ثمرة لما أدرك من تلاشي عصبية قريش واضمحلالها واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فاسقط شرط القريشية.

وإمام الحرمين، الجويني، الذي يقول عن هذا الشرط بعد إيراد الأحاديث المروية فيه (وهذا فيما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندي مجال) يفهم منه جنوحه الأئمة عدم اشتراط النسب القريشي، إذ ألمح ذلك تلميحا ولم يصرح به تصريحا في قوله (ومن شرائطها عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش وللاحتمال عندي فيه مجال).

للمزيد حول الموضوع ينظر:

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٤

الباقلاني. اللمع. م.س.ص١١٦.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٦-٤٢٧.

ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٥٣-١٥٥.

(٢) ورد في صحيح البخاري، رواية معاوية بن أبي سفيان ﵁ «أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: أن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم احد الا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين».

وقد ورد في صحيح مسلم، عن أبي هريرة ﵁ بلفظ «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم».

ثم يرويه عن جابربن سمرة بلفظ «ان هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة» ثم قال: «كلهم من قريش».

ينظر: صحيح البخاري. (كتاب الأحكام). ج٩. م.س.ص٧٧-٧٨.

كذا: إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري. ج١. م.س.ص٢١٧.

وفتح الباري. ج١٦. م.س.ص١٣٣.

وصحيح مسلم بشرح النووي. ج١٢. كتاب الإمامة. م.س.ص١٩٩-٢٠٣.

ويورد الجرجاني. قوله ان حديث (الأئمة من قريش) حديث آحاد، كما يروي عن غيره انه ليس حديثا نبويا وإنما قول الصحابي (ويعني به الصحابي أبا بكر ﵁ وهذا عنده ليس تشريعا عاماً يلزم الأخذ به) وإنما هو تشريع زمكاني غير موجب. =

بل عده الأيجي[1] قاطعاً. وغالى النووي[2] الشافعي حتى قال: إن الخلافة مختصة بقريش لا أحد من غيرهم فلا يجوز عقدها لغيرهم. وعلى هذا العقد الإجماع في زمن الصحابة. ومن خالف ذلك فهو من أهل البدع محجوج بإجماع الصحابة وهو نفس قول الشهرستاني[3]: بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون في غير قريش على خلاف الجويني القائل «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب»[4].

وهذا معلوم عندهم من جهة السمع لا العقل[5] وقد احتجوا بإجماع الصحابة على ذلك[6].

فالأشعري كأستاذه المعتزلي، أبي علي الجبائي، قد اشترط النسب القرشي، على العكس من تلميذه الباقلاني الذي يوافق قدماء المعتزلة.

والغزالي على عكس أستاذه الجويني، يميل إلى تثبيت النسب لأنه رس مقدس[7].

= والحقيقة – كما ينقلها لنا الدكتور خالد رشيد الجميلي – أن هذا الحديث، هو، حديث صحيح أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث علي ﷺ وأخرجه أحمد (ج٤/ ٤٢١، ٤٢٢) والنسائي وفتح الباري (١٣/ ١١٤).

ينظر: الجرجاني. شرح العقائد النسفية. م.س.ص٤٨٤-٤٨٥.

د. خالد رشيد الجميلي. اقتباس الأنام تخريج أحاديث الأحكام – بذيل (الأحكام السلطانية للماوردي). طبعة بغداد. وزارة الاوقاف والشؤون الدينية العراقية. ص١٧.

(١) الأيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٨.

(٢) النووي. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري. ج١. م.س.ص٢١٨.

(٣) الشهرستاني. الملل والنحل. ج١. م.س.ص١١٦.

(٤) الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٣١٣.

(٥) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٣٧.

(٦) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٧) يربط الغزالي بين الطباع والنسب، إذ اعتبر أن الأخلاق تتبع الأمزجة وتسري من الأصول إلى الفروع ولذلك قال ﷺ «تخيروا لنطفكم». ينظر:

الغزالي. معيار العمل. ص٢٩٨. نقلا عن: خليل مخيف لفتة. قضية الإمامة. م.س.ص١١٥-١١٦.

ويبدو لنا - كما هو رأي العلامة ابن خلدون[1] - أن الرس المقدس (النسب القريشي) الذي اشترطه في الإمامة معظم المسلمين، كان تعليلاً سياسياً، لعصبية قريش التي تجعل من وحدة العرب حولها، أمراً مرجوا أكثر من وحدتهم حول قبيلة أخرى. والذي يؤيد ذلك رواية الطبري[2] لقول الصحابي أبي بكر ﷺ «ان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش وهم أوسط دارا ونسباً». ورأينا - كما هو مذهب ابن خلدون - الذي لم يأخذ بظواهر الأحاديث المثبتة لشرط القريشية، ويفتش عن علل الأحكام في جوهرها فجاء بمذهب جديد لم يسبقه إليه احد.

وهذا ما يشير له الغزالي فيما أسماه بشرط النجدة الذي هو عنده مراد ظهور الشوكة وموفور العدة والاستظهار بالجنود وعقد الألوية، وهو عنده من أصناف الخلائق.

وهكذا نجد أن الذين يشترطون الرس المقدس يريدون من خلال تثبيته شوكة الإمام لما لهذا (النسب النبوي) من قدسية في قلوب الخلق من جهة، ولما لهذه القدسية من عصبية توجدها لصاحب هذا النسب من جهة أخرى.

وهذا ما جعل النافين لهذا الشرط[3]*، إذا ما وجدوا هذه الشوكة في شرط آخر غير النسب المقدس أثبتوه بديلا لهذه العصبية الرسية.

وطبقا لهذا فإن كثرة الاتباع وقلة المخالفين للإمام ربما ستكون شوكة بديلة للشوكة التي سيوجدها الرس المقدس في حالة قلة الأتباع وكثرة المخالفين، وهذا ما قدم تاريخ الأمويين والعباسيين (القريشيين) دليلا على وجوده[4].

---

(١) ينظر: ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص٢١٢-٢١٣.

(٢) تاريخ الطبري. ج٣. م.س.ص٢٠١.

(٣) (*) ينظر: في هذا الموضوع:

د. جابر حبيب جابر. إشكالية القوة والشرعية في الفكر السياسي للجويني. بحث غير منشور. مقدم إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد. ١٩٩٧. ص١٥، ١٨.

(٤) د. راشد البراوي. قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث. القاهرة. ١٩٩٠. ص٣٤٢ ومابعدها.

وتأسيساً على ذلك، فإن ما فهمه جمهور الأشاعرة - ومعهم معظم أهل السنة - في وجود النسب القريشي، في قدسية الرس النبوي، ليس هو الفهم الوحيد للنصوص - كما يقول الدكتور أحمد الحصري -؛ لأن الدولة يجب أن تختار رئيسها مما شهد له ولمحيطه الأسري بالفضل، وهذا ما كان متحققاً في قريش، جاهلية وإسلاماً.

بيد أن هذا لا يمنع غير القريشيين من تولي هذا المنصب - لاسيما الآن - إذا ما توفرت لرئيس الدولة عصبية، ذات شوكة مؤثرة[1].

ذلك أن ابن خلدون[2] يرى أن الحصر بالنسبة للخلافة في قريش لمعنى هام هو وجوب أن يكون لرئيس الدولة قوة عصبية، وان على المسلمين مراعاة هذا الشرط، تتفق وأرجحية رأي النافيين لهذا الرس المقدس لوحده كشرط من الشروط النافية لإمامة غير القريشي - كما أسلفنا -.

ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القريشي، ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو المشهور.

وان كانت تلك الوصلة موجودة، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية - كما هو معروف - فلابد إذا من المصلحة على اشتراط النسب. ليؤكد ابن خلدون قوله: إننا لم نجدها إلا لاعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، وقريش كانت عصبة مضر وأهل الغلب بينهم... فلو جُعل الأمر في سواهم لتُوقع افتراق الكلمة من مخالفتهم وعدم انقيادهم.

فاشتراط القريشية ، إذا - إنما هو لدفع التنازع. وهذا التفسير من ابن خلدون ينسجم مع نظريته القائلة: بإن الرئاسة مهما كان نوعها (شرعية أم ملكية) تكون في أهل العصبية الغالبة[3].

---

(١) د. أحمد الحصري. الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. ج١. م.س.ص٢٣٦-٢٣٧.

(٢) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٥٣.

(٣) لقد أطال ابن خلدون كثيراً في التحدث عن نظريته هذه والاستدلال لها حتى غطى زهاء =

وإذا ما قلنا أن شرط الشوكة، الذي توفره هذه الصفات السياسية، فإن في هذا نظر. ذلك أن قول الصحابي عمر بن الخطاب ﷺ لأهل الشورى الستة الذين عهد لهم الإمامة «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته»[1] له أصل في الحديث الشريف القائل: «اسمعوا وأطيعوا وإن اسُتعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة»[2] وفي هذا دليل على أن منصب الخليفة ليس مقصورا على القريشين أو غيرهم.

وخلاصة قولنا، أن الأدلة النقلية التي يستند لها الطرفان - كما لاحظنا - تبقى في قول الصحابي سواء كان هذا الصحابي أبا بكر أو عمر (رضوان الله تعالى عنهما).

وقول الصحابي وإن كان من مصادر التشريع عند الأشاعرة إلا أن تعارض الدليلين يجعل منهما - معا - دليلين ظنيين وليس بدليل قاطع لا تصح مخالفته - كما يقول ابن حزم الظاهري -[3] هذا من جهة.

وأن الأحكام يجب أن تُرد إلى عللها، والحكم - كما هو معروف - يتبع علته وجوداً وعدماً - كما يقول الدكتور محمد يوسف موسى[4] - من جهة أخرى.

= ٥٠ صفحة من المقدمة.

للمزيد من الموضوع ينظر:

ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٤٦-١٩٠.

(١) ينظر: مسند الإمام احمد. ج١. (رقم ١٢٩)، ص٢١٢.

(٢) ينظر: القسطلاني. إرشاد الساري بشرح البخاري للنووي. ج١٠. ط٧. المطبعة الأميرية ببولاق. مصر. ١٣٢٣هـ. م.س.ص٢٢.

ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ج١٦. مطبعة البابي الحلبي وأولاده. القاهرة. ١٣٨٧هـ. ص٢٣٩.

(٣) ابن جزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج٤. م.س.ص١٠٨-١٠٩.

(٤) د. محمد يوسف موسى. نظام الحكم في الإسلام. ط٢. دار الكاتب العربي. القاهرة. ١٩٦٣. ص٤٠.

وقد زال منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية والنفوذ لصالح غيرها، فلا معنى لاشتراط هذا الشرط- الذي زالت علته- لاسيما الآن[1] - وقد قيل: تتغير الأحكام بتغير المصالح.

وإننا إذ نسلم بأن الإسلام قد أقر فكرة العصبية الرسية لاسيما عصبية قريش، بيد إننا لا نسلم من منطلق علة الحكم، أنها كانت تشريعا عاما يسري فعله في كل الأماكن والأزمان بل انه كان تشريعا خاصا (زمكانياً) يتغير بتغير المصلحة.

و«لقد كان عدم الفصل بين النوعين أحياناً سبباً من أسباب الخلاف بين الفقهاء: فقد يرى بعضهم حكما لرسول الله ﷺ يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ.. بعبارة أخرى، يقبله على أنه شرع عام أبدي لا يتغير بينما صدر عنه بحكم إمامته، أي أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام - كما يقول الشيخ محمد مصطفى شلبي -»[2].

رابعاً: صفات إضافية أخرى: كـ(سلامة الأعضاء) و(الشجاعة) التي تضمن سلامته من النواقص الجسدية والنفسية والآفات المانعة من قدرته وتمكنه من النهوض بمهامه المؤثرة في الرأي والعمل.

---

(١) لمن يريد الاطلاع على رأي الكتاب المعاصرين فلينظر:

د. أبو فارس. أبو يعلى الأحكام السلطانية. م.س.ص٤٣٧.

د. محمد ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية. م.س.ص٢٥٧-٢٥٨.

د. عبد الحميد متولي. مبادئ نظم الحكم في الإسلام. مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٦. ص٦١٧.

(٢) الشيخ محمد مصطفى شلبي. تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصر الإجتهاد. مطبعة الأزهر. القاهرة. ١٩٤٩.

نقلا عن: د. حازم الصعيدي. م.س.ص٨١.

١- سلامة الأعضاء:

على الرغم من اختلاف الأشاعرة في ماهية هذه الأعضاء التي يشترط سلامتها من العاهات، بين قائل: كالغزالي(١)، إنها سلامة حاسة السمع والبصر، إذ لا يستطيع الأعمى والأصم تدبير نفسه فكيف يتقلد الإمامة العظمى أو القضاء.

ليضيف لها الماوردي(٢) وحاسة اللسان وسلامة الأعضاء من نقص استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

فإن البعض الآخر من الأشاعرة(٣) لا يعير لها أي أهمية ولكنهم ليسوا في موقفهم هذا كموقف ابن حزم الظاهري(٤)، الذي خالف إجماع الذين اشترطوا السلامة من هذه العيوب فقال: لا يضر الإمام ان يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم... الخ.

ونرى، أن سلامة الأعضاء مسألة مطلوبة، بقدر عدم إعاقتها مهام الخليفة، دون المبالغة فيها وشريطة أن لا تكون منفرة.

٢- الشجاعة:

المؤدية إلى حفظ البيضة وجهاد العدو والتي يثبتها معظم الأشاعرة - كما لاحظنا من قبل - ونرى، أن الشجاعة الأهم ليست الشجاعة المادية فحسب، وإنما الشجاعة

---

(١) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص٢٣٧ وما بعدها.

الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٨٠-١٨١.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٣) ينظر: في تفاصيل موقف الأشاعرة من هذا الموضوع:

الباقلاني. اللمع. م.س.ص١١٦.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٦.

الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٢٧.

البغدادي. الفرق بين الفرق. م.س.ص٣٤٠-٣٤١.

(٤) ابن حزم. الفصل في الملل وهواء والنحل. ج٤. م.س.ص١٦٦-١٦٧.

المعنوية في إصدار القرار الجاد لاسيما في الظروف القاهرة التي تتعرض لها الأمة إلى الخطر.

وطبقا لهذه الشروط، نرى أن الأشاعرة، وقد اتفقوا على رفض بعض الشروط الذي وضعها أهل النص، لاسيما الإمامية في صفات الإمام كـ(العصمة والأعلمية)[1]* واستبدلوها بشرطي (العدالة الجامعة لشروطها والعلم المؤدي إلى الإجتهاد في الأحكام). فإنهم قد اختلفوا معهم - أيضا - في (النسب القريشي والأفضلية)[2]**

(١) (*) يرى الإمامية من الشيعة أن الإمام كالنبي له مهام دينية أساسية، فالنبي يبلغ الشريعة والإمام حافظ لها وحجةً فيها. وكما يلزم العصمة للمبلغ كذلك تلزم الحافظ. بينما الأشاعرة، وكل من قال بالاختيار - إلا ابن تومرت - فإنهم لا يرون للإمام هذه المهام الدينية فهو منفذ للأحكام قائم بمصالح الدنيا مثله في ذلك مثل الحكام والأمراء فعليهم يقاس وليس قياسه على النبوة. لهذا فعندهم لا عصمة الا للأنبياء.

وفي نفس هذا المنطق: الإمامية ترى في مدى علم الإمام، فهو الأعلم من كل الأمة.

ويرى الأشاعرة على لسان زعيمهم الأشعري: انهم قد ذهب بهم الغلو في علم الإمام مذهب أبعد حتى اعتقدوا أنه يعلم كل أمور الأحكام والشريعة وهو القيم بالشرائع فجعلوه مصدراً للتشريع.

للتفاصيل ينظر:

الطوسي - تلخيص الشافي. ج١. م.س.ص٧١-٧٢ و٢٨٤-٢٧٨.

و- الفخر الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. م.س.ص٥٦.

الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج١. م.س.ص١٢.

وكذا: عرفان عبد الحميد (عقيدة العصمة في الإسلام). الدراسات الإسلامية. بغداد. ع٤. ١٩٧٢. ص٥-٣٢.

(٢) (**) ولأن الإمامية من أهل النص يصرون على علي وأولاده (المعصومين) من بعده، فانهم يحصرون هذا النسب بالعلوية الفاطمية فحسب.

ويجعلون الإمام أفضل أهل زمانه، بل غالى البعض منهم حتى قالوا: بل أفضل من الأنبياء دون سيدهم محمد ﷺ. والأشاعرة لا يعدون الأئمة الا بشراً يخطئون وهذا لا يقدح بعدالتهم في شروطها الجامعة. ولهم في ما يتعلق بترتيب الصحابة في الفضل مذهباً معروفاً حسب ترتيبهم في الخلافة، في خلاف بينهم: بين قائل: إن مسألة التفضيل على الترتيب المشهور ضنياً - كالباقلاني -، وبين قائل: إنها قطعية - كالأشعري - على عكس الشيعة التي لا تفضل أحداً على علي (عليه السلام) =

فهي عندهم في كل قريش دون قطع ببطن منها دون أخرى كالإمامية القائلة بالفاطمية في الأئمة المعصومين (السبعية) أو (الاثنى عشرية) أو الزيدية القائلة بالعلوية دون حصرها بفخذ معين.

كما أن الأفضلية عندهم ليست في أعيان أئمة معينين وإنما في الأفضلية فيمن تكتمل فيه شروط الإمامة المحددة بالاختيار من الأئمة لا بالنص الآلهي.

لهذا فهم يرون أفضلية الخلفاء الراشدين بحسب تسلسلهم في الخلافة، بل ويرون أن أبا بكر وعمر أفضل الصحابة بعد النبي ولا يقصرون العدالة على الخلفاء الراشدين وإنما يجعلون العدالة تتسع لتشمل كل الصحابة ﷺ، والطعن على أي واحد منهم غير مقبول إطلاقاً[1].

= بل حكم الغلاة منهم على كفر من أخر علي. وحكم الأشاعرة، أن مفضل علي (كرم الله وجهه) على سائر الصحابة لاسيما أبي بكر وعمر مبتدع قطعاً، وعلى القول الآخر فيه لا قطع في ابتداعه. والمشهور عنهم إطلاق القول بابتداعه ومن الناس من لم يرى تفضيله على الكل ابتداعاً.

للتفاصيل حول هذا الموضوع ينظر:

الشيخ المظفر. عقائد الإمامية. م.س.ص٧٦ وما بعدها.

الشيخ الطوسي. تلخيص الشافي. ج١ . م.س.ص٢٥٧ وما بعدها.

الشيخ الكليني. الكافي. ج١ . م.س.ص٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٥٧، ٢٧٢.

أبو الثناء الآلوسي. (الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية). م.س.ص١٨٣.

(١) نفس المصدر.

الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٧ وما بعدها.

د. أحمد الحصري. ج١ . م.س.ص٢٢٦، ٣١٥.

المطلب الثاني

شروط ومواصفات أهل الاختيار

المتتبع للسيرة النبوية وسيرة الراشدين[1]، سيكتشف بلا أدنى صعوبة، أن أهل الشورى، أو بكلمة أدق أهل الاختيار، ليسوا عامة الناس وإنما خاصتهم، أو بتعبير آخر، بعض أصحاب الرسول ﷺ الذين أطلق عليهم فيما بعد بـ(أهل الحل والعقد).

صحيح أننا لا نستطيع أن نعرف - بصفة جازمة - مصدر هذا المصطلح ولا أول من أطلقه أو استعمله - كما يؤكد ذلك الأستاذ ظافر القاسمي -[2].

لكنا نخالف القائلين - كالدكتور عبد الحميد الأنصاري[3] - أن الباحثين في السياسة الشرعية قد استنتجوا من أقوال القاضي الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية[4]* أن (أهل الاختيار) الذين يقومون باختيار الإمام هم (أهل الحل والعقد) أنه أول من كتب في هذا الشأن ويتابعه في هذا التعريف معاصره القاضي أبو يعلى ليضيف أن أهل الاختيار هم أهل الإجتهاد.

---

(١) ينظر: حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج١. م.س. ص١٤ وما بعدها.

كذا د. عبد الحميد متولي. مبدأ الشورى في الإسلام. ط٢. عالم الكتب. القاهرة. ١٩٧٤. ص٢٣.

(٢) ظافر القاسمي. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ. ج١. دار النفائس. بيروت. ١٩٧٤. ص٢٣٢.

(٣) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري. الشورى وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة. ط٢. المكتبة العصرية للطباعة والنشر. صيدا - بيروت. (بلا ت). ص٢٣٥.

(٤) (*) يقول الماوردي. «وان لم يقم بها - أي الإمامة - خرج من الناس فريقان: احدهما أهل الاختيار حتى يختاروا أماماً للأمة» ثم يواصل قوله «والإمامة تفقد لوجهين احدهما باختيار أهل الحل والعقد».

الماوردي الأحكام السلطانية. م.س. ص٥-٦.

فقد سبقه تاريخيا مؤسس المدرسة - الأشعري[1] - في إبانته بالقول: «ثبتت إمامه على بعد عثمان بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد ولأنه لم يدع أحد من أهل الشورى غيره في وقته». ليكون من أوائل من استعمل هذا الاصطلاح بدل أهل الشورى ثم كثر استعماله عند الأشاعرة فترى الماوردي والجويني والإسفرائيني وغيرهم يستعملون هذا الاصطلاح بدل مصطلح أهل الشورى.

نخلص من ذلك، إلى أنه لا فروق بين هذه المصطلحات فأهل الحل والعقد، هم أهل الإجتهاد وهم أهل الشورى وهم أهل الإجماع وهم أهل الاختيار[2] وهي عند علماء السياسة الشرعية[3]* تؤدي إلى معنى واحد، فهم أولي الأمر - كما يقول الفخر الرازي -[4].

---

(١) الأشعري. الإبانة. م.س.ص٧٩.

كذا: د. محمود أحمد غازي (مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستوري الإسلامي). مؤسسة آل البيت. الشورى في الإسلام. ج٣. عمان - الأردن. ١٩٨٩. ص١٠٢٥.

(٢) ينظر في تطور المصطلح:

محمود خالد مسعود (فكرة أهل الحل والعقد في الإسلام) مجلة فكر ونظر الاردوية. مجمع البحوث الإسلامية. مجلد عدد٧، ٨ شهر يناير وفبراير عام ١٩٦٤. ص٥٧.

(٣) (*) من الجدير بالإشارة، هنا، ان المقصود بأهل الحل والعقد في عرف الأصوليين غيره عند علماء السياسة الشرعية. والهيأة التي يتحدث عنها في باب (الإمامة) هي غير تلك التي تذكر في كتب (علم الأصول) وان كانت كل منها تسمى بنفس الإسم.

وذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيأة الأولى ان يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لان يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء. اما الهيأة الثانية فلا يكتفي فيها الا بان يكون الفرد (مجتهداً).

وطبقاً لهذا، كانت هذه الهيأة (أهل الحل والعقد) عند علماء السياسة الشرعية هم (أهل الاختيار) الذين يختارون الأمام الأعظم وهم أولي الأمر الدنيوي. بينما عند علماء الأصوليون هم (أهل الإجتهاد) الذين يجتهدون في الأحكام الشرعية وهم أهل أولي الأمر الديني. والمعروف ان الهيأة الأولى لا يشترط ان يصلوا إلى درجة الإجتهاد. ينظر:

د. ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٥٥، ٣٨١.

(٤) الفخر الرازي. تفسير (مفاتيح الغيب). ج٣. م.س.ص٣٥٧.

ولكن التسائل الثائر: إلى أي مدى استطاعت هذه التعريفات أن تصنع تحديداً معينا لأهل الاختيار، ولاسيما عدم وجود مجلس شورى، في العهد النبوي والراشدي، بالمعنى المعروف بالعصر الحديث، أي هيئة تتكون من عدد معين وبشروط معينة ذات اختصاصات محددة[٥].

بيد أن هناك (طائفة) أو بكلمة أدق (فئة) من كبار الصحابة من ذوي الرأي والعلم والدراية يؤثرهم الخليفة على غيرهم بالشورى وتؤثرهم الأمة بالاختيار، هم الذين تعارفت الأمة - آنذاك - على كونهم هم أولي الأمر.

ويبدو أن المضمون الذي تدل عليه الكلمة والحكم الذي يُناط بها ثابت مع ثبوت الشريعة الإسلامية، مستقر ومستقل مع دلالاتها وأوضح تنفيذ له الشكل الذي تم عليه اختيار أبي بكر ﷺ خليفة للمسلمين.

فالمضمون المراد من كلمة (أهل الحل والعقد) إذاً ليس جديداً ولا طارئاً على بنيان الشرع وأحكامه، وإنما الجديد والطارئ في الموضوع هو استعمال هذا اللفظ الاصطلاحي دون غير[٦].

لقد تبين مما أوضحناه أن الأمر الإجتهادي الجديد إنما هو تسمية (أولي الأمر) الواردة في كتاب الله جل وعلا (بأهل الحل والعقد)، إذ لا يعقل أن يكون أولوا الأمر جميع أفراد الأمة، وخلافة أبي بكر انها استقرت بانتخابهم له، وهم الذين سُموا فيما بعد (بأهل الاختيار)[٧].

ولما كان أولو الأمر - هؤلاء - يشترك فيهم أهل اليد والقدرة (أي الشوكة) وأهل العلم والكلام (أي أهل الإجتهاد) فلهذا كانوا صنفين: (العلماء والأمراء)[٨].

---

(٥) عبد الحميد متولي. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة. م.س.ص٦٨٥.

(٦) د. محمد سعيد رمضان البوطي (خصائص الشورى ومقوماتها).م.س.ص٥٤٥.

(٧) نفس المصدر. ص٥٤٦.

(٨) أبو العباس أحمد بن تيمية - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٥٥م. ص١٨٣.

وهذا ما جعل الاختلاف بين الفقهاء قائماً في تحديد أهليتهم للأداء (أي الشروط والمواصفات الواجب توافرها فيهم) بين موسع[1]* - قائل: هم سائر الرؤساء والزعماء الذين يَرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، إذا اتفقوا على أمر أو حكم.

وهؤلاء سيتساهلون كثيراً في شروطهم ومواصفاتهم.

وبين مضيق[2]** - قائل: هم أهل العلم والرأي في مصالح الأمة، وهؤلاء سيتشددون في أهليتهم ليحصروهم في علماء الأمة المقبولة آراؤهم عند عامتها[3].

ولما كانت لهذه الهيئة - حتى آخر عهد الراشدين - اختصاصين بارزين[4]:

احدهما: مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للأمة.

وثانيها: الإجتهاد في الأحكام والإنتقاء بها إلى درجة الإجماع.

فإن أولي الأمر - كما يبدو لنا - كانوا: (أهل الإجتهاد) و(أهل الاختيار) - معاً - أو بكلمة أدق، (أولوا الأمر الديني وأولوا الأمر الدنيوي)، ثم أضحى، فيما بعد، نتيجة الإنفصال الذي حصل بين الأمة والسلطة والذي أدى بالفقهاء إلى الإبتعاد عن شؤون الحكم، أن أضحت هيئتين منفصلتين، مستقلتين حيناً ومتداخلتين أخرى وربما مندمجتين أحيانا، وحسب الظروف السياسية.

---

(١) (*) يرى بعض الفقهاء الشافعية - كالنووي - ان يكون فيهم صفات الشهود فقط.
النووي. المنهاج مع شرح الشربيني مغني المحتاج. ج٤. طبع مصطفى محمد. مصر. ١٣٠٨هـ.
نقلاً عن: مؤسسة آل البيت. الشورى في الإسلام. ج٣. عمان - الأردن. ١٩٨٩. ص١٠٢٩.

(٢) (**) يرى بعض الفقهاء السلفيين - كأبي يعلى - ان يكون العلم بالغ درجة الإجتهاد، حتى سماهم أبو يعلى بـ(أهل الإجتهاد). ولكن كونهم بدرجة المجتهدين ليس شرط لازم.
أبو يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٠.

(٣) د. محمود فياض. الفقه عند المسلمين. سلسلة الثقافة الإسلامية. مصر. ١٩٥٩. ص١٤ وما بعدها.

(٤) ظاهر القاسمي. م.س.ص٢٣٥.

وهذا ما جعل الذين تناولوا الكتابة عنهم في باب الإمامة يخففون من شروطهم في أهل الاختيار فلم يشترطوا العلم المؤدي للاجتهاد في الأحكام الشرعية، واكتفوا بالعدالة والحكمة والخبرة في شؤون الحكم والسياسة.

وحتى هؤلاء الذين عبروا عن «أهل الاختيار» بأهل الإجتهاد إنما أرادوا أهل الإجتهاد في شؤون الحكم، وذلك تنظير طبيعي لواقع العصر المعاش[1].

ولنا أن نتسائل هنا: إلى أي مدى يتوسع الأشاعرة في تحديدهم للشروط والمواصفات الواجب توافرها في أهل الاختيار؟

ولاسيما أنهم يرون، أن مهمتهم هي، مهمة سياسية، والطابع السياسي يحجب الطابع الديني – هنا[2] –

والناظر إلى الشروط التي حددها الأشاعرة لهذه الهيئة يجدها لا تتعدى ثلاثية[3]: (العدالة الجامعة لشروطها)، و(العلم الذي يوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والعلم هنا علم السياسة وأمور الدنيا أكثر منه علمٌ بأمور الدين)، و(ان يكون من أهل الرأي والحكمة المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتدبير المصالح أقوم وأعرف) – كما أسلفنا –.

إلا الإمام الجويني[4] وتلميذه الغزالي[5]، ومعهما ابن خلدون[6] فانهم يضيفون شرطاً رابعاً، (الشوكة والوجاهة اللتان تحققان لصاحبهما نوعاً من الرئاسة والقيادة بين الناس)، حتى يكونوا مطاعين متبوعين على حد تعبير الجويني والغزالي وأصحاب شوكة وعصبية حسب التعبير المفصل عند ابن خلدون.

---

(١) د. عبد الحميد الأنصاري. م.س.ص١٤٤.

(٢) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٣٤١.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٤) الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٥٠.

(٥) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٦–١٧٧.

(٦) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٠٩.

ويبدو أن الأشاعرة، مع الرأي القائل، بأن مسألة شروط أهل الاختيار، ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة، وإنما يتقرر الرأي فيها بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة[1]، فهم عندهم كما أسلفنا «معتبري كل زمان ومكان»[2]. فهذا الأشعري[3] يراهم «أهل العلم والمعرفة»، والقاضي الباقلاني[4] يراهم «أفاضل المسلمين والمؤتمنين على هذا الشأن»، والجويني[5] «الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية»، والغزالي[6] يقول «العبرة بأن يكونوا مطاعين من الناس محلاً للثقة بهم ومهما إذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير إليه ولم يخالفه إلا من لم يكترث بمخالفته» والبغدادي[7] يراهم «أهل الإجتهاد والعدالة»، والتفتازاني[8] ادخل فيهم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم».

ويبدو لنا أن مضمون مؤسسة أهل الاختيار، مصطلح مرن ومتغير بتغير الزمان والمكان والأعراف، وذلك نظراً إلى ظروف ذلك الزمان والمكان، مع الإحتفاظ بالمبدأ الأساس وهو تمثيل الأمة الإسلامية تمثيلا صحيحاً دقيقاً. فقد كان أهل بدر وأهل بيعة الرضوان في عهود الخلافة الراشدة هم أهل الحل والعقد، بينما أضحى رؤساء القبائل وكبار العلماء والفقهاء والأشراف والأعيان والقضاة وغيرهم يُعتبرون من هذه المؤسسة في العصور التي تلت عصر الخلافة الراشدة[9].

---

(١) ينظر: د. عبد الحميد متولي. مبادئ نظام الحكم. م.س.ص٦٠٠.

(٢) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٧.

(٣) الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج٢. م.س.ص١٣٣.

(٤) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨.

(٥) الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٥٠.

(٦) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٦-١٧٧.

(٧) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٦.

(٨) التفتازاني. شرح المقاصد. ج٢. م.س.ص٢٧٢.

(٩) د. محمود أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٤٦.

ويبدو أن الفقهاء الأوائل وهم يجعلون الشورى مقصورة على المسلمين دون الذميين. وعلى الرجال دون النساء قد استندوا في ذلك إلى مسألة الإجماع في عدم توليتهم في صدر الإسلام[1].

ولكن الخلفاء في العصور اللاحقة كانوا يستشيرون أهل الذمة في الشؤون التي لا تتعلق بالعقيدة، ولم ترد في القرآن والسنة نصوص تمنع من ذلك، مما يُرجِح – عندنا – أن المنع كان – مرحلياً – ينتهي بزوال أسبابه، وان هذا التشريع لم يكن عاماً وإنما تشريعاً زمنياً غير ملزم.

لهذا لا نرى مانعاً في عصرنا الحاضر من مشاركة أهل الذمة للمسلمين، ومن مشاركة النساء للرجال في حق الشورى والانتخاب فيما لا يختص بشؤون العقيدة وما يتصل بها[2].

بيد أن الفقهاء الأشاعرة نجدهم في هذا فريقين:

فريق، قد سلك مسلك هؤلاء الفقهاء (كالجويني)[3] وهو يقول «ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة فإنهن ما رُوجعن قط، ولو استُشير في هذا الأمر امرأة، لكان أحرى النساء وأجدرهن لهذا الأمر فاطمة» (رضي الله عنها).

وفريق سكت، فلم نجد في ما رجعنا إليه من المراجع والمظان التي بين أيدينا نصاً صريحاً في اشتراط الذكورة أو عدم اشتراطها في بيعة أهل الحل والعقد إلا ما نص عليه إمام الحرمين في كتابه غياث الأمم، فقد اشترط الذكورة في ذلك وشدَّد على هذا الاشتراط. وعد ذلك من الأمور التي لا يجوز وقوع الخلاف فيها.

---

(١) د. محمد عزة دروزة. الدستور القرآني والسنة النبوية في شؤون الحياة. ج١. مطبعة عيسى البابي الحلبي. ١٩٦٦. ص١٤ وما بعدها.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي. خصائص الشورى ومقوماتها. م.س.ص٥٥١.

(٣) الجويني. غياث الأمم. م.س.ص٤٨.

المبحث الثاني

أهلية الوجوب

يتصل البحث في هذا الركن من أركان الأهلية، اتصالاً وثيقاً بالركن الأول من أركان الخلافة، والمتعلق بمسألة وجوب الخلافة ومسوغات ذلك الوجوب ودواعيه.

فالقول إبتداءاً، أن الخلافة واجبة، أياً كانت طبيعة ذلك الوجوب ومرتكزاته ومصادره، ليستند بالأساس إلى طبيعة المهمة أو المهات التي رأى القائلون بالوجوب أن الخلافة تضطلع بأداءها، وتحمل مسؤوليات انجازها في محيطها الإجتماعي(1).

لهذا فليس هناك كبير فرق، في تحديد صلاحيات وواجبات أشخاص السلطة بين الفرق الإسلامية، لاسيما القائلين بالاختيار منهم.

ذلك أن لرئيس الدولة (الإمام)، كما لنواب الأمة (أهل الاختيار) نطاق من صلاحيات هي حدود التفويض الممنوح لهم من الأمة كما عليهم مهام، هي حدود واجباتهم ووظائفهم المكلفين بها. والاثنتان متلازمتان ومتداخلتان فالصلاحية وظيفة، والوظيفة واجبات ومهام.

لهذا فإن طبيعة الأمور التي تفوضها الأمة إلى رئيس الدولة وتبايعه كي يختص بنظرها والقيام عليها وتنفيذها، هي مجموع سلطاته وفيها نطاق اختصاصاته كما هي صلاحيات وواجبات نواب الأمة (أهل الاختيار).

ولنا ان نتسائل، هنا ماذا على الإمام من واجبات ومهام؟ وماذا على نواب الأمة، لاسيما عند الأشاعرة؟.

بعبارة أخرى، ما هي صلاحيات وواجبات كل من رئيس الدولة وأهل الاختيار عند الأشاعرة؟

---

(1) علي عباس مراد. الفكر السياسي عند ابن سينا. رسالة دكتوراه (غ.م) جامعة بغداد.كلية العلوم السياسية. ١٩٩٠. ص٣١٨.

المطلب الأول

صلاحيات وواجبات رئيس الدولة الإسلامية

على الرغم من أن الأعراف الإسلامية التي تخبرنا بها كتب السيرة والتاريخ، قد شاعت بالتعارف على أن الدولة (الخلافة) الإسلامية، دولة شمولية - كما هو مصطلح العصر - تمتد نشاطاتها ونفوذها وسلطات القائمين عليها إلى كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، لاسيما تلك المجالات ذات الطابع العام المتصل بشؤون الناس[1].

بيد أن الفقهاء الأوائل، كادوا أن يتفقوا على أن من طبيعة الأمور المفوضة إلى السلطان في الإسلام - كما نقل لنا الإمام الحسن البصري ﷺ - هي أربعة: الحكم والفيء والجمعة والجهاد[2].

وطبقاً لهذا، فرئيس الدولة الإسلامية، وإن كان صاحب السلطة أو الولاية المطلقة، إلا أن مفهوم الحاكمية الإسلامية، تجعل من سلطاته سلطات مقيدة بخطاب الشارع الأقدس الله ﷻ المتعلق بأفعال المكلفين على وجه التكليف (الاقتضاء أو التخيير) أو الوضع[3].

ورئيس الدولة، أحد أشخاص السلطة المكلفين بأفعالها. فالحكم ومصدر الحكم حقيقة هو الله، والسلطان محكوم عليه بالتكليف وهو الشخص المكلف بالفعل الذي هو متعلق الأحكام الشرعية، المحكوم به، من حيث أنه حق الله ﷻ أو حق الأمة[4].

---

(١) ينظر: د. محمد سليم العوا. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. المكتب المصري الحديث. القاهرة. ١٩٧٥. ص١٥، ٧٧ وما بعدها.

(٢) ابن قتيبة الدينوري. عيون الأخبار. مجلد١. طبعة دار الكتب. القاهرة. (بلا ت). ص٢.

(٣) ينظر في مفهوم الحكم عند الأصوليين:

الغزالي. المستصفى. ج١. م.س.ص٥٥.

(٤) د. حمد الكبيسي. ود. صبحي محمد جيل. أصول الأحكام. م.س.ص٢١٤، ٢٥٦.

وقد اتفق المسلمون على أنه لا شرع إلا من الله ﷻ وقد استند إجماعهم - هذا - إلى نصوص من الكتاب تقول ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، و﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[1]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2].

أما ما يقرره علماء السياسة من أن السلطان، هو الحاكم، فهذا هو المعنى المجازي لصاحب السلطة السياسية لا المعنى الحقيقي للحاكم.

لهذا نرى أن أبا مسلم الخولاني عندما دخل على معاوية ﷺ فقال: (السلام عليك أيها الأجير) فقالوا: قل (السلام عليك أيها الأمير) فكررها، فقال معاوية ﷺ: (دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول) فقال: (انما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها)[3].

لهذا تعارف الفقهاء، لاسيما الأشاعرة منهم، على توصيف الخلافة بانها «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[4] وكما هو تعبير الآيجي[5] «في إقامة الدين وحفظ حوزة الملّة». تأكيداً منهم، على أن نظام الحكم في ظل أي مجتمع إسلامي انما هو استمرار للنظام الذي اختطه رسول الله ﷺ وسار عليه.

ومن المتفق عليه، أن النبي محمد ﷺ قد جمع الله تعالى له بين صفتين اثنتين[6]*

(١) الآيتين (سورة يوسف / آية ٤٠ وآية ٦٧) و(سورة المائدة / ٤٩) على التوالي.

(٢) الآيات (٤٤، ٤٥، ٤٧) من سورة المائدة على التوالي.

(٣) ذكرها: ابن تيمية. السياسة الشرعية. م.س.ص٣١.

(٤) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٣، ١٤.

(٥) الآيجي. المواقف. م.س.ص٣٩٥ وما بعدها.

(٦) (*) في الحقيقة، أن النبي ﷺ قد جمع الله له ثلاث صفات:

الأولى: صفة النبوة (التبليغ) وهي جانب العقيدة.

الثانية: صفة التقاضي والفتيا، وهي جانب الشريعة.

الثالثة: صفة الإمامة وهي جانب السياسة. =

أبرزت جوانب العلاقة الكلية بينه وبين أمته[1].

أولها: صفة النبوة والرسالة التي بها يتلقي الوحي عن الله ﷻ ليبلغ مضمونها بدقة وأمانة إلى الناس وهي التي نطلق عليها: جانب التبليغ. أو بكلمة أدق. السلطة الدينية.

ثانيها: صفة القيادة العليا للأمة، والنظر في مصالحها وتنظيم شؤونها وحراسة حقوقها وكرامتها وهي التي نسميها بـ: جانب الإمامة وجانب القضاء. أو بكلمة أدق، السلطة الدنيوية (أو المدنية).

وتصرفه ﷺ - كما يقول الإمام القرافي[2] - بالرسالة، مغاير للإمامة، لأن الرسالة تبليغ محض واتباع صرف والإمامة إنشاء وإلزام من قبله ﷺ بحسب ما نتج من الأسباب والحجاج.

وأما وصفه ﷺ بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

والناظر إلى الأمور العامة التي تَلزم رئيس الدولة الإسلامية كما حددها الفقهاء، لاسيما الأشاعرة[3] منهم، وهي:

= ولما كان الدين (عقيدة وشريعة) والدنيا (مصالح مدنية) كانت سلطته ﷺ (سلطة دينية) وأخرى (دنيوية).

- الباحث -.

(١) ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي. خصائص الشورى ومقوماتها. م.س.ص٦٠٦ وما بعدها.

(٢) القرافي. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام. ص٢٢-٢٤. نقلا عن: مؤسسة آل البيت. الشورى في الإسلام. ج٢. م.س.ص٦٠٦.

(٣) الماوردي. أدب الدنيا. م.س.ص١٣٧.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٥-١٦.

١. حفظ الدين.

٢. تنفيذ الأحكام الشرعية.

٣. حماية بيضة الأمة.

٤. إقامة الحدود.

٥. تحصين الثغور.

٦. الجهاد.

٧. جباية الفيء والصدقات.

٨. تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال.

٩. استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء في ما يفوض إليه من الأعمال.

١٠. وأن يباشر بنفسه الواجبات التي من شأنها النهوض بسياسة الأمة وحراسة الملة وعمارة البلدان.

إن الناظر لها، سيكتشف، إلى أنها تتوزع إلى:

١- صلاحيات وواجبات دينية، تنحصر في مهام:

(حفظ الدين على الأصول التي عليها سلف الأمة) و(تنفيذ الأحكام الشرعية).

٢- صلاحيات وواجبات مدنية (دنيوية) تنحصر في مجالين:

أ- **السلطة التنفيذية والإدارية العليا**، التي يباشر الإمام بنفسه بعض واجباتها، ويفوض البعض الأخر إلى من يوليه من الأمناء والنصحاء في جباية الفيء والصدقات وتقرير العطايا وما يستحق في بيت المال (أي الواجبات الإدارية والمالية).

بعبارة أخرى، صلاحيات تنفيذية يمارسها بشكل (مباشر) و(غير مباشر) عن طريق الوكلاء اللذين يقومون بواجبات (الجيش والوزارة وإمارة الأقاليم....).

ب- **السلطة القضائية**، التي عن طريقها تتم الحدود التي هي العقوبات المحددة للجرائم في الشريعة عن طريق جهازي (القضاء والحُسبة).

أما واجبات السلطة التشريعية، فعلى الرغم من أن الخليفة مجتهد، لكنه ليس المجتهد الأوحد، وإنما واحد من المجتهدين.

لهذا فأهل الإجتهاد، إن جاز لنا التعبير - مجازاً - أن نقول، أنهم، المخولون لممارسة مهام السلطة التشريعية رغم ما أشرنا من قبل إلى أن طبيعة الحاكمية في الإسلام لله ﷻ.

وطبقاً لهذه الواجبات، سيكتشف الباحث، بلا أدنى صعوبة، أن رئيس الدولة في الإسلام، وفقا لمنظور الأشاعرة، ومعهم أهل السنة، سائس، لكنه لا يحمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة - كما هو الملك - ولا يحملهم على مقتضى النظر العقلي - كما هو السياسي - وإنما يحملهم على مقتضى النظر الشرعي - كما هو الشأن في السياسة الشرعية[1] -.

وفي هذا المعنى، يذهب الغزالي إلى القول: «أن نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل الا بإمام مطاع»[2].

ولا يشذ بقية الأشاعرة عن هذا الإتجاه، إلا ابن تومرت، بسبب تأثره بالمنظور الشيعي للإمام - كما أسلفنا - الذي دمج بين الوظيفتين الدينية والدنيوية[3].

لهذا فقد انسجم الأشاعرة، مع الإتجاه الذي يضع مسؤوليات الخليفة ضمن دائرتين (دينية ودنيوية) لكنهم - كما أسلفنا القول - يفصلونها، وفق منظورهم الخاص،

---

(١) للاطلاع على تفاصيل هذه الأنواع من الملك (أي السياسات) ينظر:
ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص١٨٠ وما بعدها.

(٢) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١١٨-١١٩.

(٣) محمد بن تومرت. اعز ما يطلب. م.س.ص.

الذي ينطلقون فيه من تقسيم الشرائع إلى مستويين[1]*: (عام، كلي) و(خاص، جزئي) جاعلين الأول منهما من اختصاص الشارع الأقدس، والخليفة فيه محكوم.

أما الثاني، لكونها أحكام زمكانية، فهي من اختصاص المجتهد (أو الخليفة كمجتهد)[2].

وهذا ما يفسر السر في تأكيد الأشاعرة في شروط الخلافة على أن يكون الخليفة مجتهدا، وإن لم يكن المجتهد الأعلى وإنما واحد من المجتهدين.

وإذا ما كان الشارع الأقدس (سواء كان الله ﷻ أو رسوله ﷺ هو المشرع للأحكام العامة والكلية الدائمة، والرسول مطبقاً لها في حياته. فالسايس (الراعي) وهو الخليفة مطبق للشرع وأحكامه مع حق محدود في الإجتهاد في الشؤون الجزئية والمعاملات الإنسانية المتغيرة بتغير الأوقات والأحوال[3].

أما بقية الوظائف التنفيذية، فهي واجبات إدارية صرفة لا دخل للشريعة في تحديدها.

لهذا فالخليفة في خلافته للنبوة، وفقا للأشاعرة ستكون خلافته، سياسية مدنية لا دينية، رغم أنها سياسة شرعية.

ويبدو أن الفقهاء المعاصرين لو كانوا قد أخذوا بنظر الإعتبار هذه الاختصاصات المتشعبة لرئيس الدولة الإسلامية وحدود صلاحياته الدستورية، الآن، لقالوا: إنها صلاحيات رئيس الدولة الشمولية الذي يجمع بيده رئاسة كل السلطات (التنفيذية والقضائية والتشريعية) - بمصطلح فقهاء القانون الدستوري -.

---

(١) (*) يقول الدكتور يوسف القرضاوي، أن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، خليق بان يكون موضوعاً لأطروحة دكتوراه في أصول الفقه.

د. يوسف القرضاوي. (نظرات). مجلة المسلم المعاصر. العددان الأول والثاني. ابريل. ١٩٧٥. ص١٣٦-١٣٨.

(٢) ينظر: عبد الحميد إسماعيل الأنصاري. الشورى وأثرها في الديمقراطية. م.س.ص٢٩١.

(٣) علي عباس مراد. م.س.ص٣٢٣.

ولتحدثوا عن (أجهزة دولة) يتم بها تأسيس السلطة ضمن أطر مُؤَسَّسَة لا أمام فرد وكفى، لأن الشرع قد ترك للإمام حرية ممارسة واجباته بشكل مباشر أو غير مباشر.

وهذا ما لاحظه معظم فقهاء الأحكام السلطانية عندما تحدثوا عن الهيكل الوظيفي للدولة الإسلامية. وقسمها الماوردي إلى أربعة[4]:

الأولى: ولايات عامة في أعمال عامة وهم الوزراء.

الثانية: ولايات عامة في أعمال خاصة وهم الولاة.

الثالثة: ولايات خاصة في أعمال عامة وهم قاضي القضاة وأمير الجند ومستوفي الخراج...

الرابعة: ولايات خاصة في أعمال خاصة وهم قاضي البلد ومستوفي خراجه.

بيد أن الخليفة هو الذي تصدر عنه أوامر التقليد المطلوبة.

ذلك أن التسلسل الهرمي للجهاز الحكومي الذي كونه الإسلام بعد توسع الدولة الإسلامية نتيجة الفتوحات إبتداءاً من وزارة (التفويض والتنفيذ) وانتهاءاً بالولاية (العامة والخاصة)، ما هو إلا نيابة عن رئيس الدولة (الخليفة). ذلك أن الحكومة الإسلامية، حكومة واحدة، وإن تعددت الأقاليم والولايات، حتى في حالة تمرد أحد الولاة ومحاولته الانفصال، ووجود حالة من الضعف في القيادة المركزية، تقود إلى إمارة الإستيلاء فإنها - كما أسلفنا - قد أوجد لها الفقهاء الأشاعرة - كالماوردي - حلاً.

وقد استطاع الفقه الإسلامي، أن يتسع للصور المختلفة لحالات الدولة الإسلامية، حتى كيفية تكوين الهيكل العام للدولة في صور الحياة السياسية المختلفة من القاعدة إلى القمة في شكل (عقود بيعة) و(تولية بين). وتولى الفقهاء[5]* بيان ذلك

---

(٤) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص ٢٠-٢٣.

(٥) (*) ينظر: في هذه الأحكام السلطانية، الماوردي، فهو الفقيه الشافعي، الأشعري الوحيد الذين كتب في فقه أحكام السلطة بتفاصيلها الفرعية، وتبعه في ذلك معاصرة الفقيه الحنبلي، السلفي، أبو يعلى الفراء.

لهذا فهو معتمدنا الوحيد، هنا، في هذه التشريعات العملية.

- الباحث -

تفصيلاً بعد أن استندوا إلى مصادر التشريع الإسلامي وإلى واقع المسلمين الأوائل[1].

وإذا ما أردنا تأسيس السلطة التنفيذية لرئيس الدولة وفق أطر ومؤسسات لقلنا، انه رئيس للأجهزة الآتية[2]**.

١. جهاز **رئاسة الدولة** (الخلافة) الذي يباشر مهام سلطاته التنفيذية بشكل مباشر.

٢. جهاز **الحكومة** (الوزارة) الذي يباشر مهام سلطاته التنفيذية بشكل مباشر عن طريق.

أ- **وزير مفوض**، بمثابة الوزير الأول، المختار من قبل الخليفة، لأن الإستيزار عقد بين الإمام والوزير، يقوم الوزير فيه مشاركة للخليفة في تدبير أمور الدولة. لهذا أشترط في صيغة العقد، أن تكون مفيدة للتفويض، وأن ما يفيد النيابة عن الخليفة لكل صلاحياته إلا ما استثنى منها.

لهذا فهو – وفق ما يراه الفقه – نائب عن الأمة الإسلامية بمقتضى عقد التفويض الذي عقده معه نيابة عنها خليفة المسلمين. وهو لهذا عليه أن يراجع رئيس الدولة فيما مضاه من تدبير أو أنفذه من ولاية وتقليد. وهو لهذا ليس عهد بالتولية.

لهذا فالفقه الإسلامي قد اهتم بالشروط الواجب توافرها في المرشح بوزارة التفويض لدقتها وسعة اختصاصها حتى قال الفقهاء الأشاعرة[3]*، إن شروطها شروط الإمامة إلا النسب وحده، علاوة على شرط آخر هو أن يكون من أهل الكفاية، فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج.

---

(١) ينظر: د. أحمد الحصري. الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. ج١ م.س. ص٣٥٧ وما بعدها.

(٢) (**) ينظر في هذا الموضوع:

عبد الهادي الفضلي (تشكيلات الحكومة في التشريع الإسلامي) رسالة الإسلام. س٢. ع٥-٦. (ك١/ ١٩٦٧). ص١٠٤-١١١.

(٣) (*) ينظر في هذه الأقوال:

الجويني. غياث الأمم. م.س. ص١٣٩ وما بعدها.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س. ص٢٢ وما بعدها.

وعلى هذا الشرط مدار الوزارة لتنظيم السياسة.

وعلل ذلك الماوردي بالقول: لأنه موكول في إمضاء الأمور العامة على حسب المصلحة فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين.

لأن الوزير من هذا النوع، ولايته عامة لأمور عامة يقوم مقام الإمام، فكما لا يجوز التعدد في الإمامة فلا يجوز التعدد في وزارة التفويض.

ب- وزراء التنفيذ، هم بمثابة مُنتدبون من الخليفة يعهد إليهم بمتابعة أمر من الأمور والإشراف على تنفيذه[1].

ووزير التنفيذ لهذا كوزير التفويض، بل يكفي فيه الإذن، فهو وزير عمل لا وزير تدبير أو رأي، وهو بمثابة السفير بين رئيس الدولة والأجهزة المختلفة فيما يعرض من شؤون.

ولهذا كان إطلاق اسم الوزارة عليه من باب التجوز، لهذا لا يُشترط فيمن يتولى وزارة التنفيذ أن يكون مسلما فيجوز شرعاً إسنادها إلى ذمي على عكس وزارة التفويض.

والأشاعرة، رغم ذلك، لا يجوزون أي منصب وزاري للمرأة وان كان وزارة تنفيذ مستندين إلى الحديث الشريف «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»[2].

١ - جهاز الإمارة على الأقاليم والبلدان:

لما كانت ولاية الأمصار على شكلين: عامة وخاصة. والعامة - كما يقول الماوردي - على ضربين. «إمارة استكفاء بعقد عن اختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار»[3].

---

(١) ينظر: الجويني. غياث الأمم. م.س.ص١٣٢ وما بعدها

(٢) رواه أحمد في المسند. ج٥. ص٣٨، ٤٣، ٤٧. أخرجه البخاري (فتح الباري. ج٨. ص١٢٦).
ينظر كذا: د. خالد رشيد الجميلي. أقباس الأنام إلى تخريج أحاديث الأحكام. م.س.ص٤٦.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٧.

فان الأولى: ولاية تتم بين رئيس الدولة والأمير بعقد ورأي ناشئ عن رضا واختيار شخص لشخص يُشترط فيه نفس الشروط التي تُشترط في وزارة التفويض، فكلا المنصبين فيه تفويض من الخليفة ونيابة عنه، إلا أن الفرق بينهما هو في عموم المكان أو خصوصه وكلتاهما تنعقدان عن اختيار الإمام وتقليده لمن يراه مستوفياً للشروط.

وإذا ما كانت لكلتيهما ولاية عامة فإن الوزير ولايته عامة في أعمال عامة، والوالي ولايته عامة في أعمال خاصة. لإن النظر في ولايته، هو نظر عام في جميع الأمور داخل إمارته.

أما الثانية: (إمارة الإستيلاء) فلأنها ولاية ناشئة عن حكم الضرورة. فإن الفقهاء الأشاعرة والحالة هذه، يقفون أمام الأمر الواقع ويوافقون الخليفة بإصدار عقد التولية لهذا المستولي على الحكم قهراً وغلبة، وهم يعللون ذلك بالأمر الواقع، مشترطين اعتراف المستولي بوحدة الدولة الإسلامية ونزع فكرة انفصاله عنها[1].

ويبدو أن هذا الاتجاه الفقهي لدى الأشاعرة يعود بجذوره إلى نهاية العصر العباسي. فعندما ضَعُفت الخلافة في سلطاتها، جاء هذا الرأي ليؤكد أن الخلافة مصدر الشرعية، وأن الأمراء المستقلين يجب أن يحصلوا على تفويض من الخليفة لتكون سلطتهم مشروعة أمام الجمهور. وهو اتجاه يريد إبقاء الوحدة في دار الإسلام[2]، ويرى أن الخلافة هي رمز وحدة الأمة - كما أسلفنا -.

وهذا ما حدث فعلاً منذ قيام الدويلات الإسلامية المذكورة في التاريخ كالدولة الحمدانية في الموصل وحلب، والطولونية والإخشيدية في مصر والبويهية في فارس

---

(١) المصدر أعلاه. ص٢.

كذا: محمد سعود المعيني. (النظرية العامة للضرورة في الفقه الإسلامي: بحث مقارن)، تربية البصرة. س٣. ع٥. ١٩٨١. ص١٩٥-٢١٨.

(٢) عبد العزيز الدوري. التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٤. ص٤٥

وكرمان والغزنوية في الأفغان والهند والسلجوقية وغيرها - كما رأينا ذلك من قبل - وكلها إمارات مستقلة تدعوا للخليفة على المنابر وتضرب السكة باسمه وترسل إليه مالاً معيناً في السنة يتم الاتفاق عليه.

والخليفة هو الذي يثبت أمراءها، رغم أنهم في الواقع يمارسون حكماً وراثياً إذ تنتقل ولايتهم في ذرياتهم[1].

٢- جهاز الولاية الخاصة:

لما كانت من صلاحيات الخليفة تقليد العمال في الولايات والوظائف سواء كانت ولايات عامة - كما أسلفنا - أو ولايات خاصة. فإن هذا النوع من الولايات يكون إما:

أ- ولاية خاصة في أعمال عامة، (كقاضي القضاة) و(أمير الجند) و(مستوفي الخراج)، فإن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال، فهم لهذا مسؤولون أمامه.

ب- ولاية خاصة في أعمال خاصة، (كقاضي بلد أو إقليم) و(مستوفي خراجه) و(جابي صدقاته) و..........

ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره.

والذي يهمنا بقدر تعلق الأمر بدراستنا، أن مركز الخلافة هو الذي تصدر عنه أوامر التقليد العقدية (أشبه بالمراسيم الجمهورية اليوم).

---

(١) ينظر تفاصيل ذلك:

د. حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج٣. ص٣٧، ٤٣، ٦٥، ٧١، ١٠٣، ١٠٩، ١١٣، ١٢٠، ١٢٦، ١٤٣، ١٥٧، ١٦٢.

المطلب الثاني

صلاحيات وواجبات أهل الاختيار

لا يمكن لعاقل أن يتصور أن تنظيم الدولة وسياسة البلاد وشؤون التشريع أمور تُترك لعامة الناس والأفراد ليتولوا القيام بها، ويبتوا أمورها فإن ذلك ليس بمستساغ، ولا بد لهذا الأمر من جماعة تمثل الأمة وتقودها، وتصدر عن رأيها وتنوب عنها في القيام بواجباتها الجماعية[1].

والمتتبع للسيرة النبوية، يجد أن رسول الله ﷺ أمر الأنصار في بيعة العقبة الثانية أن ينتخبوا من بينهم اثني عشر نقيبا، ليمثلوهم عند الرسول، ويتولوا أمور أناسهم، ويكونوا حكاماً بينهم إذا نشبت المشاجرات، فأخرجوا منهم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[2].

كما ثبت أن الرسول ﷺ قد عين العرفاء. الذين كانوا يتمسكون بين شعبه والحكومة، وكان ولاة الأمور يستخبرون أحوال الناس عن طريق العرفاء وهم القُوام على جماعاتهم[3].

وقد زخرت السنة النبوية قولاً وفعلاً[4]*، بالنماذج والمواقف العديدة التي جاءت

(١) د. محمود أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٣٥-١٠٣٦.

(٢) ابن هشام: السيرة النبوية. ج٢. م.س.ص٨٥.

(٣) للتفاصيل ينظر:

محمد يوسف الفاروقي. (العرافة والنقابة: مؤسستان اجتماعيتان مهمتان في العهد النبوي). مجلة الدراسات الإسلامية - مجمع البحوث الإسلامية. اسلام آباد. العدد الثاني. المجلد السابع عشر عدد مارس وابريل. ١٩٨٢. ص٧٨-٨٩.

(٤) (*) للتفاصيل حول هذه المواقف ينظر:

د. عبد الحميد الانصاري. م.س.ص٢٢٦-٢٢٧.

تطبيقاً والتزاماً بفلسفة الشورى، واتبع الخلفاء الراشدون سيرته ﷺ، وكانت تلك الهيئة التي عرفت في كتب التاريخ باسم (المهاجرين والأنصار)[1]**. هي الهيئة التي كانت أشبه بمؤسسة أهل الاختيار، والتي استأثرت بمنصب الخليفة، ترشحه من بين أعضائها وتختاره هي، ثم يبايعه بعد ذلك ويصادق على قرارها من حضر المدينة من المهاجرين والانصار، حتى أضحت بمثابة هذه الهيئة من الأهمية أن لعبت أخطر الأدوار في دولة الخلافة الراشدة والتي أصبحت بمثابة (السابقة الدستورية) و(النموذج الشرعي) الذي يقيس عليه مفكروا الفرق الإسلامية في موضوع الاختيار[2].

وهيئة (أهل الحل والعقد) - هذه - التي استأثرت باختيار الخليفة في واحد منها، كانت تتسع بنطاق الشورى ما هو أوسع من دائرتها من المهاجرين والأنصار على السواء. ولكن يظل قرار الاختيار لها، دون باقي المهاجرين والانصار.

وطبقاً لهذه، فنحن أمام هيئة اختيار، تستأثر بالترشيح للخلافة من بين أعضائها

---

(١) (**) ففي السقيفة قال أبو بكر: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش»، «ويعني بهم مهاجرة قريش). وفي السقيفة أيضاً بايع اثنان منهم (عمر وابو عبيدة) لثالث منهم (أبي بكر) وأقرت الأمة بيعتهما.

وعندما حضرت المنية أبا بكر استشار هذه الهيئة وعهد إلى أحدهما بالخلافة (عمر) ﷺ»، وعندما أستشهد عمر كان قد بقي منهم سبعة فكون منهم مجلس شورى بعد أن أخرج منه ابن عمه سعيد ابن زيد ووضع مكانه ابنه عبد الله على أن لا يكون له الا المشورة فقط دون الولاية. فاختاروا من بينهم عثمان ﷺ» وأراد الثوار مبايعة علي ﷺ» الا أنه أبى واستنكر عليهم ممارسة حق ليس لهم وأنبأهم أن الأمر لبقية هذه الهيئة وكان بالمدينة يوم إذ - بالإضافة إلى علي - الزبير وطلحة فقط ولما بايعاه، انعقدت الإمامة له. حتى أن معاوية لما حاول العصيان، بحجة عدم بيعته أنبأه علي بأنه من الطلقاء، والامر ليس له، أبداً، لأنه لم يكن من هذه الهيئة. ولما استشهد علي آخر هذه الهيئة انتهت دولة الخلافة ونظامها لتكون ملكاً عضوضاً.

ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. ج١. م.س.ص٣٢ وما بعدها.

ابن كثير. البداية والنهاية. ج٦. م.س.ص٣٠٣ وما بعدها.

السيوطي. تاريخ الخلفاء. م.س.ص٦٨ وما بعدها.

(٢) د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٥٦-٥٧.

وحدها، وتتخذ القرار الحاسم في الاختيار، ولكنها لا تستأثر بالشورى بل إن عملها فيما يتعلق بالشورى، هو تنظيمها ومَد نطاقها؛ كي يشمل ما كان ممكناً في ظروف ذلك العصر الذي لم يكن يسمح بمد هذا النطاق إلى ما وراء حدود العاصمة في دولة مدينة الرسول.

ويبدو أن التفات الخلفاء الراشدين إلى تطور الأحداث مع تناقص عدد المهاجرين الأولين، قادهم للقول: «إن هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد ثم في أهل أحد ما بقي أحد ثم - كما رأى ذلك عمر بن الخطاب ﷺ - (حتى اخذ يعدد المواقع) ليقول: وليس منها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيء»[1] حتى أن الخليفة الراشد الخامس، عمر بن عبد العزيز ﷺ عندما قدم المدينة والياً عليها دعا عشرة نفر من فقهاء المدينة، وجعل منهم مجلساً للشورى، تأسيساً على مجلس العشرة المبشرة في زمن النبي ﷺ[2].

واذا ما تساءلنا، لماذا اقتصر أهل الاختيار في عهد الخلفاء الراشدين على أعيان المدينة المنورة من المهاجرين الأوائل، كما اقتصر أهل الشورى على أعيانها من المهاجرين والأنصار أو من أهل بدر بالضبط.

ولماذا لم تعط الأمة الإسلامية المنتشرة خارج المدينة في أنحاء الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر وفارس حق التمثيل في جماعة أهل الحل والعقد؟

والجواب على هذا التساؤل - كما يرى الدكتور محمود أحمد غازي[3] - يكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: هي، ناحية الأمر الواقع، فإن أهل الاختيار كانوا منحصرين - كما أسلفنا - في كبار الصحابة الأوائل، ومن طبيعة الحركات أن الذين يقودون من بدئها إلى أطوارها المتقدمة يتولون كبرها وزعامتها فيما بعد.

---

(١) ينظر: ابن سعد. الطبقات. م.س.ص٢٤٥.

(٢) ينظر: ابن سعد. الطبقات الكبرى. ج٥. م.س.ص٢٤٥.

(٣) د. محمود أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٣٤ وما بعدها.

ولهذا، كانوا هم، الزعماء الطبيعيين[1].

ومن نافلة القول، هنا، أن عمر ﷺ قد منع كبار الصحابة من الخروج من المدينة واتخاذ السكن بصفة دائمة خارج عاصمة الإسلام. وذلك لأنهم كانوا يشكلون جماعتي أهل الحل والعقد (الاختيار والشورى) وكان الخليفة يحتاج اليهم دائماً.

الناحية الثانية: هي الناحية الاستراتيجية، والتسهيلات المتوافرة في تلك الأيام، فكان من المتعذر جداً بل من المستحيل أن يطالب الناس بجمع أهل الحل والعقد من بلاد مترامية الأطراف ليتفقوا على أمر من الأمور أو يشتركوا في اختيار خليفة.

يقول الباقلاني (إن إجماع سائر أهل الحل والعقد في كل أمصار المسلمين بصقع واحد) واطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر، والله لا يكلف نفساً إلا وسعها[2].

ويؤيده في ذلك الماوردي[3].

وطبقاً لهذا فإن الأمة بمجموعها لا تستطيع أن تتولى مهمة رئيس الدولة أو اختياره، أو مهمة القيام بتشريع القوانين أو وضع النظم أو مراقبة السلطة التنفيذية وغيرها من أعمال رجال الحل والعقد، فأوكلت لهؤلاء مهمة ذلك.

كما أن الأمر لا يكون شورى حقاً إلا بهذه الجماعة المعنية.

والناظر لهذه الوقائع التاريخية وغيرها سيكتشف أن أهل الحل والعقد كانوا جماعة أكبر من أهل الشورى في عهد الخلفاء الراشدين وفي عهد ما بعد الراشدين.

وكان واجبهم الرئيسي في تلك العهود هم تمثيل الأمة في اختيار حكامها وولاة أمرها، بينما أهل الشورى مقدم ذو صلة بكل مجالات الحياة ويعد قاسماً مشتركاً بين كل الميادين، ولكن شؤون الحكم والسياسة هي أوسع ميادينها[4].

---

(١) ابو الاعلى المودودي. نظرية الاسلام. م.س.ص٢٨٥.

(٢) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٤) الشيخ عز الدين الخطيب التميمي (تنظيم الشورى في العصر الحاضر على أساس اسلامي). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٣. عمان - الاردن. ١٩٨٩. ص١٠٢٧ وما بعدها.

وطبقاً لهذا، فإن أهل الحل والعقد يجمعون في واجباتهم بين وظيفتين مستقلتين.

او بكلمة أدق، إنهم ينقسمون إلى هيئتين متداخلتين:

الأولى: هيئة أهل الاختيار، التي تجمع بيدها وظيفة اختيار الخليفة من بين المرشحين لها من هذه الهيئة.

الثانية: هيئة أهل الشورى، الذين هم أهل المشورة من خبراء الأمة وعلمائها الذين تؤول لهم واجبات التمحيص والتحقيق في جزئيات المصالح والاحكام.

اذا فمتعلقات الشورى، تنقسم في الحقيقة إلى نوعين متمايزين من المهم أن لا نخلط بينهما، ذلك لأن حكم الشورى، وان كان منسحبا على كلا هذين النوعين بموجب قاسم مشترك بينهما في جوهر الشورى، أو للصفات التي يجب أن تتوافر في القائمين بها. إلا أن ما وراء هذا القاسم المشترك فوارق ومميزات تفصل كلاً من هذين النوعين عن الآخر سواء فيما يتعلق بجوهر الشورى نفسها أو بالصفات التي ينبغي أن تتوافر في أهلها أو حتى بالواجبات أو الصلاحيات المناطة بكل واحد منهما[1].

وليس تكراراً القول، هنا أن انقسام فقهاء الأشاعرة فيما بينهم بين تشدد في إطلاق أهل الحل والعقد على أهل العلم والإجتهاد وبين من تساهل حتى عد أهل الشوكة لا غير من هذه الهيئة، هو الذي دفع إلى انقسام في توصيف هذه الهيئة ومن ثم في تحديد الصلاحيات والواجبات المناطة بها.

فالذين قالوا بأنهم «معتبروا كل زمان ومكان» كالغزالي جعلوا وظائفهم مقتصرة على الاختيار. والذين اشترطوا فيهم أن يكونوا من أهل الإجتهاد، جعلوهم هيئة شورى وتشريع.

وهذا الوصف وإن يكن عاماً إلا أنه يحدد نوعاً ما من تقريب الصورة للأذهان. ففي نطاق هذا التوصيف يستوي من تحققت فيه الشروط سواء كان العلماء أو من الساسة أو من غيرهم.

---

(١) د. محمد سعيد البوطي. خصائص الشورى ومقوماتها. م.س.ص٥١٧ وما بعدها.

ورغم هذا الاختلاف، اتفقت كلمة الفقهاء الأشاعرة ومتكلميها على أن الإمامة تثبت عن طريق اختيار أهل الحل والعقد، فكان هناك إجماع على اختيار أهل الاختيار - هؤلاء - رجلاً لرئاسة الدولة الإسلامية هو بمثابة انتخاب عام أو استفتاء شعبي يشترك فيه جماهير المسلمين.

وهذا هو رأي الجمهور الاعظم من أهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج، وليس رأي الأشاعرة[1]* فحسب.

ويبدو أن وظيفة الاختيار هذه أو ما يسمى في الأعراف الإسلامية، البيعة الخاصة[2]**، هي الوظيفة الأساسية لهيئة الاختيار هذه، فضلًا عما يتعلق بها من صلاحيات وواجبات عندما تتعرض، اهلية أداء الإمام إلى عارض - وهذا ما سنبحثه تفصيلاً في الفصل اللاحق من الدراسة -.

بينما أهل الشورى فوظيفتهم مشابهة إلى مجالس التشريع فيما يتعلق بالواجبات الإنتخابية والإدارية والرقابية - وتختلف عنها - إلى حد ما، فيما يتعلق بالواجبات التشريعية، لأن مصادر التشريع في الإسلام - كما أشرنا سابقاً - للشارع الاقدس، ودور المجتهدين المسلمين هو اكتشاف الأحكام لا انشاؤها.

---

(١) (*) امن يريد الاطلاع على تفاصيل آراء الأشاعرة في هذا الجانب عليه:

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٧٨.

الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٣.

الغزالي. فضائح الباطنية. م.س.ص١٧٦.

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٩.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

الشريف الجرجاني. شرح المواقف. ج٨. م.س.ص٣١٥.

(٢) (**) ينظر في هذا الموضوع:

محمد فاروق النبهان. (مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي). الفيصل (السعودية. س٦، ع٦٧. (ت٢/ ١٩٨٢). ص٢٥-٢٧.

وطبقاً لهذا التداخل، فإن الكُتاب المعاصرين، اختلفوا في توضيح الفرق بين أهل الحل والعقد التي يُتحدث عنها في الفكر السياسي والفقه الدستوري الإسلامي وجماعة أهل الحل والعقد التي تُذكر في كتب الأصول لاسيما مباحث الإجماع - كما أشرنا إلى ذلك من قبل -

لهذا وُجد من الأشاعرة من يقول: إن التشريع من أهم واجبات أهل الحل والعقد. فهذا الإمام الفخر الرازي[1]، على الرغم من أنه لم يدرج العلماء في زمرة أهل الحل والعقد يقول: إن الإجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله ﷻ من نصوص الكتاب والسنة، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد - على حد رأي الدكتور محمد خالد مسعود[2]- وهذا رأي الدكتور محمد ضياء الدين الريس[3] - أيضاً - الذي يقول: «إن الإمام الرازي، خلص إلى المراد (بأولي الامر) إنما هم أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الإجتهاد والاستنباط إذا اجتمعوا، وهم المعروفون بهذه الصفة في كتب أصول الفقه».

بينما يرى الدكتور عبد الحميد الأنصاري[4]، ونحن معه، أن الإمام الرازي لم يحدد مقصود أهل الحل والعقد، هل هم المجتهدون في الأحكام الشرعية أم المقصود بهم أهل الاختيار، باصطلاح علماء السياسة الشرعية، والمعروف أن هؤلاء لا يُشترط فيهم أن يصلوا إلى درجة الإجتهاد. على العكس من البغدادي[5] الذي أشار إلى ذلك صراحة بالقول: انهم أهل الإجتهاد.

وإننا نرى أن تحديد الغزالي بأنهم معتبرو كل زمان ومكان كان أكثر الأشاعرة صواباً، حيث أن المجتمعات التي لم تبلغ درجة كبيرة من التطور الحضاري لا يزال

---

(١) الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. ج٣. م.س.ص٣٥٧.

(٢) الدكتور محمد خالد مسعود. م.س.ص٦٥-٦٦.

(٣) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٣٨١.

(٤) د. عبد الحميد الانصاري. م.س.ص٣٤٠.

(٥) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٩.

الزعماء والأعيان يمثلون طوائفهم عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي والاختيار الطبيعي، وكذلك أهل الفقه والعلم، لهم، نفوذهم الاجتماعي ومكانتهم الكبيرة بين جماعاتهم، والجهات الرسمية تعترف لهم بهذه الصفة في المجتمع.

ولكن المجتمعات التي تخطت هذه المرحلة من بساطة الحياة إلى درجة التطور السياسي واتسعت رقعتها وزاد عدد سكانها في هذه المجتمعات فإن أهل الشورى العامة هم اعضاء المجالس النيابية.

أما أهل الاختصاص والخبرة والعلم فهؤلاء لا يمثلون أهل الشورى العامة وان كانوا يمثلون أهل الشورى الخاصة أو الفنية[1] وكأن حالها، في مصطلح اليوم كحال (مجلس العموم) و(مجلس الخبراء من الشيوخ).

واساس هذه التفرقة، هو صدق التمثيل وهو المعيار الصحيح للحكم في مسألة من اهم مسائل أهل الشورى.

وفي ضوء ذلك تتحدد وظائف وواجبات وصلاحيات كل نوع. فالعبرة بـ(عموم اللفظ لا بخصوص السبب) كما تقول القاعدة الأصولية.

وهذا ما يطرح مسألة كيفية اختيار أهل الاختيار هل هي عن طريق الاختيار أم التعيين؟

فالواقع أن اختيارهم، لم يكن - في المجتمع الإسلامي الأول - عن طريق الانتخاب ولا عن طريق التعيين ولكن عن طريق الاختيار الطبيعي - كما يقول أبو الأعلى المودودي[2] - فالذين كانوا السابقين الأولين في الإسلام أصبحوا - بطريق فطري - أصحاب النبي ﷺ وأهل مشورته ثم ظهروا فيها بعد رجال امتازوا بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات ولكن بها عانوا في حياتهم من المحن وما تميزوا به من صلابة وما اكتسبوه من خبرة في أثناء عملهم.

---

(١) د. عبد الحميد الانصاري. م.س.ص٢٤٧ وما بعدها.

(٢) ابو الاعلى المودودي. نظرية الاسلام. م.س.ص٢٨٥.

المطلب الثالث

العلاقة بين أشخاص السلطة

لابد لنا من الإشارة – هنا – إلى أن الإسلام لا يرى في شكل نظام الحكم في الدولة، أي لون مفضل عن لون إلا وفق هذه القاعدة العامة التي رسمتها الشريعة وهي: (ان الحكم لصالح الدين والناس معاً) انطلاقاً من قاعدة أصولية تقول: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[1].

وتفريعاً من ذلك يمكن القول أن للمسلمين أن يختاروا النظام السياسي الذي به ومن خلاله تتحقق مصالح الدين والعباد سواء كان هذا النظام ملكياً أو جمهورياً، شريطة أن يكون العدل أساساً لتصرفات الحاكم، وتكون المساواة قاعدة للحكم بين المحكومين، وتكون الشورى مبدأ للعلاقة بينهما[2].

فالإسلام ليس ضد الملكية أو الجمهورية بل هو ضد أي نظام استبدادي يعمل لغير صالح المجتمع وصالح الدين[3].

بعبارة أدق، إن الإسلام ليس ضد شكل الحكم لكنه ضد جوهر الحكم الفاسد، وشرعيته مستمدة من شرعية الأفعال الموافقة للشرع.

لهذا فإن الحكم الصالح الذي ينشده الإسلام يكمن في السياسة الشرعية التي طبّقها تسير العلاقة بين أشخاص السلطة. فلم يعد هناك شك أن النظام السياسي الإسلامي – إذا نُظر إليه – من وجهة مظهره العملي، وقيس بمقياس السياسة في العصر الحديث، يمكن أن يوصف بانه سياسي بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى وهذا لا

---

(١) ينظر: عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص٢٦٣.

(٢) د. حازم الصعيدي. النظرية الإسلامية للدولة. م.س.ص١، ٧.

(٣) د. أحمد الحصري. الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. ج/ ١ م.س.ص٣٥٧.

يمنع أن يوصف في نفس الوقت بأنه ديني - إذا نظر إليه من وجهة الإعتبار إلى أهدافه ودوافعه، والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه[1].

فالنظام يمكن أن يوصف - إذاً - في وقت واحد بالوصفين. ذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة: تجمع بين شؤون الناحيين المادية والروحية، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية. بل إن فلسفته عامة تمزج بين الامرين (الدين والسياسة) - كما أسلفنا - ويؤلفان في ذاتيتهما كلا أو وحدة منسقة - كما يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس[2] - وهما متلازمان لا يمكن أن يُتصور انفصال احدهما عن الآخر.

وكان النبي ﷺ رئيسا للدين ورئيسا للدولة في آن واحد - كما يصفه السير توماس آرنولد[3] - وفي المدينة (المنورة) تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الإسلامية للقانون الإسلامي - كما يذكر ذلك الاستاذ ماكدونالد - [4]، التي أضحت أحكاماً وقواعد دستورية سار وفقها - فيما بعد - فقهاء المسلمين.

وقد مرت بنا النصوص التي تحدث عنها الأشاعرة عن أحكام تولية السلطة، حيث أن الإمام تنصبه الأمة عن طريق نوابها (أهل الاختيار)؛ لتنفيذ الأحكام الشرعية واقامة الحدود وحفظ بيضة الأمة. وتكون طاعته مقرونة، بمقدار تنفيذه لهذه الواجبات فهو - إذاً - متولي السلطة التنفيذية، بموجب عقد الأمة.

اما التشريع فليست سلطته من بين السلطات التي تفوضها له الأمة، لانها مهمة موكولة من قبل الشارع الأقدس إلى أهل الإجتهاد بعد أن أقرت الشريعة أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع، وأن إجماع الأمة لا يكون - عمليا - إلا بأشخاص هذه الهيئة.

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص١٣.

(٢) المصدر نفسه.

(3) Sir T. Arnold « the caplipate « oxford 1924. P. 30

(4) D.B. Macdonald « development of muslim theology « jurisprudence and constitutional theory « (new york 1903) P. 6

صحيح أن الخليفة، عند الأشاعرة، من شروط خلافته أن يكون مجتهدا، لكنه واحد من المجتهدين وليس المجتهد الوحيد في الإجتهاد.

لهذا فحقه في المساهمة في العملية التشريعية، كحق بقية المجتهدين ليس حقا فرديا، وإنما حقا جماعيا إذا دخل معهم في اجتماع الأمة، هذا من ناحية.

ومن الناحية الثانية، فإن الإستقلال الذي تقرر للقضاء[1]*، قد جعل من الخلافة في الحقيقة ما هي إلا رئاسة السلطة التنفيذية.

وهذا ما اكده الخليفة الراشد، عمر بن عبد العزيز ﷺ بالقول: لست بقاض ولكني منفذ[2]. صحيح أنه ليس لغير الخليفة أو من ينيبه تولية القضاء ومثلهم مثل الولاة والأمراء لا تحصل الشرعية لولايتهم إلا باستنادها الى الاختيار الحر منه، وأن تقليد القضاء في الدولة واجب وفرض متعين عليه، داخل في عموم ولايته وسلطاته[3].

---

(١) (*) القضاء وظيفة قديمة قبل ظهور الإسلام اتخذت اشكالا عديدة وتولاها كبار القوم ورؤساؤهم. وفي عصر الإسلام اخذ القضاء شكلا قويا فتولاه الرسول ﷺ، واذن عليه لبعض الصحابة حتى تم الفصل بين (الولاية والقضاء) - في عهد عمر ﷺ- عندما تحولت الدولة الإسلامية اثر الفتوحات من (دولة المدينة) الى (دولة أمم) وكان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم وتتطور اداته حتى تصبح ملائمة لحاجات وظروف المجتمع، فحدث استقلال القضاء، بعد أن تعذر على الخليفة أو والي الاقليم، أن يجمع بين النظر في الأمور العامة والفصل في الخصومات. وفي عهد الامويين، تميز القضاء باستقلاله عن واجبات الخليفة، فامتنع معاوية عن القضاء ودفع الى من يقوم به حتى اتسعت سلطة القاضي وكثرت اعماله، واضيفت الى اختصاصاته اختصاصات أخرى كديوان النظام (الشبيه بجهاز الادعاء العام اليوم) وجهاز الحسبة (الشبيه بجهاز الشرطة القضائية). وكان هذا دافعا المظالم لوجوب منصب (قاضي القضاة) الذي بمثابة (وزير السلطة القضائية)، إذا لم نقل رئيسها، في اقل الاحوال. واول من تلقب بهذا اللقب، هو الفقيه الحنفي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم في عهد الخليفة هارون الرشيد. للمزيد ينظر:

د. أحمد الحصري. الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. ج١. م.س.ص٤١٩-٤٢١.

(٢) طبقات ابن سعد. ج٥. م.س.ص٢٧١.

(٣) الماوردي. ادب القاضي. ج١. م.س.ص١٣٧.

بيد أن القاضي بعد توليه القضاء يصبح نائبا عن الأمة مستنابا في حقوقها لا نائبا وكيلا عن الخليفة. ثم إنه لا ينعزل بعزل الخليفة ولا بموته، بل أن لجهاز القضاء ثباتاً مستمدا من استمرار الأمة وسلطتها.

لذلك لا يجوز للخليفة أن يعزل القاضي بغير موجب، ولا يكون عزله بالإجتهاد[1].

والذي يؤكد استقلالية السلطة القضائية، أنه، رغم تولي رجال القضاء أمرهم من قبل الخليفة، فإن القاضي هو جهة الفصل حتى في القضايا التي يكون الخليفة طرفا فيها[2].

وطبقاً لهذه الوقائع الفقهية الدستورية، يمكننا أن نقرر أن العلاقة بينأشخاص السلطة في الدولة الإسلامية، علاقة قائمة على خاصية التمييز بين سلطات الدولة الثلاثة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) - كما هو المصطلح في الفقه الدستوري -، وإذا أردنا أن نقيس كفة الميزان في الأرجحية بين هذه السلطات الثلاث، نجد أن الخليفة في الوقت الذي يمسك بيده صلاحيات واسعة، ورئاسة للدولة (رئاسة عامة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) فإنه محكوم، الى جهتين:

الأولى - الشريعة الإسلامية: لأن الخليفة، بمقتضى مفهوم الحاكمية الإسلامي، يستمد شرعية سلطته من الشارع الأقدس، ويتحدد وفقا لذلك حقه في الاستمرار بمنصبه ووجوب طاعته من أفراد الأمة بموجب التزامه أوامر الشارع المقدسة. واذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وتكون أهليته عرضة للزوال.

لهذا جاءت أولى وظائفه في حراسة الدين، وكأنها سلطة دينية.

---

(١) نفس المصدر. ص١٤٢.

(٢) نفس المصدر. ص٤١٦ وما بعدها.

صحيح أنه ليس للخليفة سلطة دينية (بمعنى كهنوتية) اي انه وكيل الله في الارض، يستمد سلطته عبر الحق الإلهي، ولكن حقه الطبيعي هذا محكوم بالشرع.

ثانياً – الأمة الإسلامية: لأن الأمة هي التي اختارت الخليفة عن طريق البيعة، وهذا يبين بوضوح لا لبس فيه أنها هي التي أعطته سلطات المنصب الذي وضعته فيه.

إن الأمة حينما بايعت الخليفة قد وَّكلته فيما هو حق لها، وهي السلطة، وفوضته في مباشرة مهاما.

فالخليفة قد تعاقد مع الأمة عن طريق البيعة بأن ينوب عنها في مباشرة سلطاتها (في سياسة الدنيا). ومباشرة الوكيل حقوق الموكل لا يعني اسقاط الموكِّل حقوقه[1].

والدليل على أن الخليفة يستمد سلطاته من الأمة هو أن الأمة من حقها أن تسحب بيعتها له وتنفض يدها من طاعته إذا خرج على عقد الوكالة، وأمر ونهى بما يتناقض مع صريح نصوص الشارع المقدسة[2]، وهذا لا يتناقض والحاكمية لله والمشار إليها في ما سبق بل هو جوهرها وموضوعها.

لأننا عندما نقول، أن الخليفة محكوم الأمة، فهذا يعني انه محكوم بمقتضى إجماع الأمة. والاجماع مصدر تشريع يضاف الى مصادر التشريع الأصلية، فالأمة لا تجتمع على ضلالة وفي رواية على خطأ – كما اوردنا الحديث الشريف فيما مضى – وإنما بإجماعها معصومة.

والخليفة – لهذا – محكوم للشرع في الإثنين، في حق الله ﷻ وحق الأمة.

---

(١) ينظر: الدكتور عبد المجيد الحكيم وآخرون. الوجيز في نظرية الإلتزام في القانون المدني العراقي. ج١: مصادر الالتزام. مطبعة جامعة بغداد. ١٩٨٦. ص١٦١، ١٧٣، ١٧٤.

(٢) ينظر في هذا:

الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨١ وما بعدها.

الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦ وما بعدها.

الجويني. الارشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعدها.

وهذا حال أهل الاختيار، فهم نواب الأمة، وفي الوقت الذي يكونوا فيه محكومين للشرع فانهم في الوقت نفسه محكومين للأمة.

لأنه، لما كان الإجماع من الادلة الشرعية التي نصبها الشارع لمعرفة حكمه، جاءت الأحكام عن طريق الإجماع أحكام شرعية، ليست اقل اهمية من النصوص نفسها. صحيح انها كاشفة لخطاب الله ﷻ ومظهرة للحكم الشرعي لا مثبتة له، كالنصوص القدسية، لكنها راجعة الى كلام الله تعالى، بهذا الاعتبار، ومخالفتها لا تقل أهمية عن مخالفة النصوص القدسية[1].

وطبقا لهذا، فلا الخليفة يتمتع بصلاحيات مطلقة ولا أهل الاختيار، بل إن صلاحياتها مقيدة ومحددة بالشرع والأمة. لهذا فالسلطة مقيدة بقيدين هما (الشريعة والشورى)[2].

والدين الكامل - كما يقول الاستاذ عبد الهادي أبو ريدة[3] - لابد أن يعبر عن هذا كله، عن المطلق (الله تعالى) في إطلاقه وعن المحدود (الإنسان) في محدوديته، وعن العلاقة بينهما. وهذا التعبير يصلح أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال لمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح كدين للإنسان. وهذا هو سبب وقوع الكثير من المفكرين باللبس في تحديد العلاقة السليمة بين (الديني) و(السياسي) في الإسلام في إشكاليتها المطروحة في الفكر السياسي العربي الإسلامي فمن نظر إلى هاتين الجهتين، معا كان بصيرا، ومن نظر الى الشرع دون الأمة أو الى الأمة دون الشرع كان أعوراً. فالإسلام (دين ودولة)، وهو في الوقت الذي يرفض الكهانة التي تجعل شؤون الدولة ديناً، يرفض كذلك العلمانية التي لا تقيم لهذا الدين وزنا.

---

(١) ينظر في حجية الاجماع:

د. عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. م.س.ص١٥٢ وما بعدها.

(٢) ابراهيم محمد زين. السلطة في فكر المسلمين. الدار السودانية للكتب. الخرطوم. ١٩٨٣. ص٩١.

(٣) نقلا عن: د. عرفان عبد الحميد. دراسات في الفرق والعقائد. م.س.ص٢٨٧.

وهو – لهذا – يجعل من علاقة الدين بالدولة، علاقة تميز، على النحو الذي ينكر وحده الإثنين ينكر فصلها. ذلك أن السلطة الدينية (بمعنى الكهنوتية) تجرد الأمة من حقها في أن تكون مصدر السلطات في التشريع هكذا بإطلاق. والعلمانية (الغربية) تجعل الأمة وحدها مصدر كل السلطات هكذا بإطلاق. والوسطية الإسلامية، فإنها في الوقت الذي تجعل الأمة مصدراً للسلطات، تربطها في إطار حدود الشريعة، دون أن تحل حراما أو تحرم حلالاً[1].

وتفريعا من ذلك نجد أن الإسلام في الوقت الذي ينكر أن تكون السلطات واحدة مندمجة بهيئة واحدة سواء كان (الخليفة) أو(مجلس الشورى) – مثيلا الى نظام الجمعية في النظم السياسية المعاصرة –. فإنه لا يفصل بين السلطات الثلاث، – كنظام الحكم الرئاسي والبرلماني الآن – وإنما يميز بينهما، فالتمييز لا الفصل بين السلطات كما هو التمييز لا الفصل بين الدين والدولة، هو موقف الإسلام – إذاً –.

---

(١) د. محمد عمارة. (حول الموروث والوافد). المستقبل العربي. عدد٦٤ .شهر ٦. ١٩٨٤. مركز الوحدة العربية. بيروت. ص١٧٧.

الفصل الثاني

الإلــتزامــات

الفصل الثاني

الإلـتزامات

عرفنا أن الحكم الشرعي متعلق بأفعال المكلفين، من حيث الحكم على هذه الأفعال بالقبول أو الرد، ومن حيث كونها داخلة في دائرة المأمور أو النهي عنه أو في دائرة الاباحة.

ففعل المكلف هو مُتعلَق الأحكام، وأن التكليف لا يكون الا لمن له أهلية. وأهلية أشخاص السلطة سواء كانوا أهل الاختيار أم المختار هي أهلية أداء لصدور السلطة عنهم على درجة يعتد بها شرعا أو أهلية وجوب لان تكون لهم حقوق وعليهم واجبات تحدد صلاحيتهم للإلزام والالتزام.

والإلتزام، رابطة حقوقية، أو في عبارة دقيقة، قيود ترد على إرادة أشخاص السلطة أو حريتهم بمقتضاها يتم الإلزام على تنفيذ الالتزام[1]، ذلك أن تصرفات السلطة – من الناحية العملية – عبارة عن عقد يترتب عليه التزامات.

والإلتزامات تنحل – كما أوضح ذلك الفقه[2]* – إلى عنصرين:

---

(١) ينظر: في مفهوم الإلتزام وانواعه واشكاله ومتعلقاته:

د. عبد المجيد الحكيم، وآخرون. الوجيز في نظرية الالتزام. م.س.ص٣ وما بعدها.

(٢) (*) ان حقيقة تصور الإسلام لفكرتي: الحق والواجب والعلاقة بينهما، والتي ينبغي ان تقرر، انه: بينما ترى الدساتير الحديثة والقوانين الوضعية إلى ان تجعل قاعدتها الرئيسية في وضع الأحكام فكرة (الحقية) أو (الامتلاك) نرى الشريعة الإسلامية – وهذه هي احدى الخصائص التي تمتاز بها – ولاسيما وهي بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الانسان السياسي، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع تهدف إلى ان تجعل قاعدتها الأولى (الوجوبية) و(الالتزام) أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ. فالانسان في حكم الشرع لا ينظر إليه اولا على انه صاحب (حق) ولكن ينظر إليه على انه متحمل مسؤولية، أو ملزم باداء واجب أو طائفة من الواجبات، ولذا فإن الكلمة التي تطلق عليه باعتباره فردا ذا صفة سياسية، أي عضوا في المجتمع، وهي المقابلة لكلمة (مواطن) =

الواجب الشرعي يفرض على المكلف، الوفاء بالتزامه، والمسؤولية التي تظهر عند عدم الوفاء.

لهذا أضحى الإلتزام في الوقت الذي هو واجب على طرفي العقد (الخليفة وأهل الاختيار) تنفيذه، أضحى حقا للأمة أن تسألهم على هذا التنفيذ، وأن تكون رقيبة عليه.

ولما كانت الإلتزامات - وفقا للمصطلح القانوني المعاصر - إما (إلتزامات أصلية) إذا أمكن قيام الإلتزام مستقلا دون أن يكون مستنداً إلى إلتزام آخر، أو (إلتزامات تبعية) إذا وجد الإلتزام مستندا إلى إلتزام اصلي[1]. عدت الإلتزامات السلطانية، التزامات تبعية لأن الخليفة، إذا ما كان مستوف للشرائط التي اشْتُرطت فيه حينما تولى ولايته، راعيا لأمانته وعهده، منفذا لواجبات وظيفته، وجب على الأمة حقين له: الطاعة والنصرة[2].

أما إذا حاد عن الطريق السوي وجار وظلم، وأخل بواجبات وظيفته، أو فقد شرطا من شروط ولايته - أو كما هو في مصطلح الفقه والقانون - أحدث عارضاً من عوارض الأهلية[3]. فإن الأمة قوّامة عليه، ولها إما حق تقويمه أو حق عزله[4].

= هي عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة (مكلف)، وهي التي تقابل كلمة (الشخص) في القانون. ومن احل هذا فإن الذي يتفق مع روح الشريعة، ان يتكلم في الإسلام عن (واجبات الانسان) أكثر مما يتكلم عن (حقوقه) اذ أن أساس النظر هو ان مالك الحقوق جميعا هو الله سبحانه وتعالى وكثيرا من هذه الحقوق هي التي تسمى اليوم في لغة القوانين الدستورية الحديثة - (حقوق الدولة) أو (الحقوق العامة).

فهي - هنا - في الإسلام على الضد من ذلك تسمى (واجبات على الدولة) وحقوق الله ﷻ.

ينظر: في ذلك: - د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٥٩-٢٦١.

(١) د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٤.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٦.

(٣) د. حمد الكبيسي. ود. صبحي محمد جميل. أصول الاحكام. م.س.ص٢٢٦.

(٤) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٤.

فإذا كانت مسؤولية رئيس الدولة قد تقررت على هذا النحو وقد تبين لنا - فيما مضى - أنها مسؤولية مزدوجة، فهو مسؤول أمام الله وامام الأمة، وأن سلطته مقيدة بقيدين هما: الشريعة والشورى.

وأن طاعة السلطة هي في أصلها طاعة لأمر الله لأن الخليفة لا يطاع إلا في المعروف، أي، فيما ليس فيه معصية لله وفيه مصلحة للمسلمين.

والشورى انما هي قيد لتمحيص الآراء ومنع الاستبداد فيكون الأمر الناتج عنها انما هو قائم على التراضي لا القهر(1). لهذا فإن الحديث عن التعارض الذي يمكن أن ينشأ بين السلطة - أو بكلمة أدق صاحب السلطة - وحقوق وحريات أفراد الأمة لا يرد في ظل الفهم السابق لمعنى السلطة المقيدة بالشريعة والشورى. وكذلك فإن فهم الحرية في الإسلام لا ينفصل عن فهم المسؤولية، إذ أن الحرية الحقة هي مناط المسؤولية، والمسؤولية عكس الفوضى وعدم تحمل التبعة للإلتزامات(2).

ويبدو لنا أن عملية الاختيار، أو بدقيق العبارة عقد السلطة (أو عقد الإمامة)(3)*.

---

(1) ابراهيم محمد الزين. السلطة في فكر المسلمين. م.س.ص91.

(2) نفس المصدر. ص92.

(3) (*) لما كان العقد - اصطلاحيا - يعني تطابق ارادتين أو أكثر على ترتيب اثار قانونية سواء كانت هذه الاثار هي انشاء التزام أو نقله أو تعديله أو انهاؤه. فإن عقد السلطة (بين الراعي والرعية) في الوقت الذي ينشئ التزاما على الخليفة واجب تنفيذه، فإنه لا يقتصر على تلاقي ارادتي (الخليفة واهل الاختيار) لانشاء هذا الإلتزام فحسب، وإنما يشمل في عموم الصور الأخرى لنقل الإلتزام وتعديله وانهائه (بالعزل و...).

وينبني على هذا التعريف، من ناحية، ان إرادة واحدة لا يمكن ان تكون عقدا بل يجب تكوينه من اجتماع ارادتين. ومن ناحية اخرى، ضرورة اتجاه الإرادتين إلى ترتيب اثر قانوني. فاذا لم تتجه الارادتان إلى احداث هذا الاثر كاختيار أهل الاختيار للمختار من بين المرشحين للسلطة وقبول هذا الاخير لهذا الاختيار، لا يمكن ان يقوم بينهما عقد بالمعنى الذي نقصده. وهذا ما يقوله الفقهاء الأشاعرة. ولهذا حرص الفقيه الإسلامي على تاكيد الفرق بين العقد والارادة المنفردة. ذلك ان كثيرا من امارات الاستيلاء ليست عقدا. ينظر: =

بمقتضى جميع ما سلف حوار متصل بين (الراعي والرعية)[1]** وهو التعبير الإسلامي المقابل لتعبير (الحاكم والمحكوم)، مما يؤذن بمسؤولية الراعي في رعاية حقوق المرعيين، أي أهل الرعاية، فهو (أي الراعي الإسلامي) - بهذا الاعتبار - مسؤول مرتين وعلى درجتين: مسؤول أمام ربه الأعلى في جميع ما يأتي ويذر، وتلك هي، الرقابة الذاتية. ومسؤول أمام الأمة وملزم باستشارتها وتلك هي الرقابة الشعبية.

وكما أن الراعي مسؤول عن رعيته فالرعية مسؤولة عن راعيها، تلتزم له بالطاعة في غير معصية ما أطاع الله، لأن العلاقة بينهما علاقة مسؤولية وسهر على الإلتزام بحاكمية الله وتنفيذ شريعته[2].

ومن هنا جاءت إلتزامات الراعي (كرئيس دولة) تجاه الرعية، وإلتزامات الرعية (كمواطنين يمثلون الأمة ونوابها) اتجاه الراعي.

ولما كانت الدولة الإسلامية، في صورتها التي بينا ملامحها الأساسية آنفاً، تستند إلى شكل من أشكال العلاقة التبادلية، القائمة، إلى التوازن بين أشخاص السلطة، جوهرها مسؤولية الخليفة عن إنجاز الواجبات والمهام أو الوظائف التي تضمن للأمة دوام سنتها وشرائعها الدينية، وانتظام معاملاتها الدنيوية، وحسن تدبير شؤونها وسياستها، في مقابل طاعة أفراد الأمة للخليفة ونصرتهم له.

مثل هذه العلاقة لا تكون مستقرة ومنتظمة على الدوام، فهي عرضة للاختلال، بشكل أساسي إذا ما أخل الطرف الفاعل فيها (الخليفة) بمسؤوليته وعجز عن أداء وظائفه ومهامه، فتكون الأمة عندها أمام خيارين: (الصبر والرضا) أو (الخروج والثورة).

= د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٩ وما بعدها.

د. ضياء الدين الريس. م.س.ص١٦٥ وما بعدها.

(١) (**) يقول الأستاذ عبد الهادي أبو طالب، عندما اهمل استعمال هذا التعبير المشرق بالدلالات، انكسف بذلك أصله اللغوي، وأضحى له دلالات غير معبرة. ينظر:

عبد الهادي أبو طالب. (الديمقراطية والشورى). م.س.ص١١٦٢.

(٢) المصدر نفسه. ص١١٦٣-١١٦٤.

وبين هذين الخيارين، توزعت اتجاهات النظرية السياسية العربية الإسلامية، واستندت كل منها في ترجيحها لأي منهما إلى ما كان متفقا مع مواقفها من المسوغات والتفسيرات[1].

وما كان متفقاً والعوارض التي تخل بأهلية أشخاص السلطة – عنده –.

فعوارض الأهلية منها عوارض تَعدم الأهلية وعوارض تنقصها وثالثة ما لا تؤثر فيها، إلا أنه يوجب الحد من تصرفات صاحبها[2].

والنظرية السياسية الأشعرية التي ترى أن الخلافة عقد مراضاة واختيار بين رئيس الدولة (الخليفة) والامة ممثلة بنوابها (أهل الاختيار)، ترى أن طبيعة العلاقات ونوعية الصلات بين الأمة وولاة أمرها هي علاقة الموكل بوكيله.

فكما أن للموكل أن يعين من اختاره وكيلا، فكذلك للأمة أن تختار من تشاء إماما لها، ويكون الإمام تابعا للأحكام نفسها التي تجري على الوكيل[3].

«ومتى زاغ عن ذلك – كما يقول البغدادي[4] – كانت الأمة عيارا عليه، في العدول به من خطئه إلى الصواب أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سنته عَدل بهم أو عُدل عنهم».

«وللامة خلع الإمام وعزله بسبب وجيه» – كما يقول الآيجي في مواقفه[5]–

(١) علي عباس مراد.م.س.ص٣٣١.

(٢) د. حمد الكبيسي. ود. صبحي محمد جميل. م.س.ص٢٢٦.

(٣) د. محمود أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٣٨.

كذا: منير حميد البياتي (نظرية النيابة عن الأمة في الشريعة الإسلامية). آداب. بغداد. ١٩٨٣. ص٧٠ وما بعدها.

(٤) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٥) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤.

وأضاف الشارح الجرجاني[1] «مثل أن يوجب منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمر الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها».

وهذا المبدأ الذي قرره الأشاعرة، هو لباب ما في أرقى الدساتير التي عرفها الغرب - كما يؤكد ذلك الدكتور محمد ضياء الدين الريس[2] - فسيادة الأمة بالنسبة للامام مقررة بكل وضوح وعلاقة الأمة به كعلاقته هو مع موكله (خلفائه وعماله وسعاته) تماما.

ولما كان عقد السلطة - عند الأشاعرة - عقدا رضائيا[3]* وتبادلياً[4]** فإن الإلتزامات التي يوجبها هي: (إلتزامات رئيس الدولة تجاه الأمة) و(التزامات الأمة ونوابها تجاه رئيس الدولة).

---

(١) الجرجاني. شرح المواقف. ج٨. م.س.ص٣٥٣.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٥.

(٣) (*) العقد الرضائي: هو العقد الذي يكفي لانعقاده بمجرد التراضي، أو بعبارة اخرى، مجرد توافق الإرادتين. والرضائية، هي القاعدة العامة في فقه السلطة على عكس العقد الشكلي اوالعيني. ينظر: د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص٢٣.

(٤) (**) العقد التبادلي: (أي العقد الملزم للجانبين) هو العقد الذي ينشئ، منذ ابرامه التزامات متقابلة في ذمة عاقديه، بحيث يكون لكل منهما في ذات الوقت التزامات. وهو عكس العقد الملزم لجانب واحد (أي غير التبادلي).
المصدر أعلاه. ص٢٤.

المبحث الأول

إلتزامات رئيس الدولة تجاه الأمة

قدمنا – في ما مضى – أن القصد من إقامة الخلافة يستند بالأساس إلى طبيعة المهمة أو المهام التي رأى القائلون بوجوبها، أن الخلافة تضطلع باداائها– نيابة عن الأمة – وتحمل مسؤوليات إنجازها في محيطها الاجتماعي.

فإقامة الدولة الإسلامية الشرعية، يتوقف عليه تنفيذ سائر الواجبات، التي عدها الفقهاء من الواجبات الكفائية، التي أُنيطت مسؤولية أدائها برئاسة الدولة، فكانت الخلافة – لهذا – أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة(٥).

ومسؤولية رئيس الدولة، أمام الأمة، فلأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له، فهي التي منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة، وما هو الا وكيل عنها(٦).

والأشاعرة، كأهل السنة، يرون أن نوعية السلطة بين الأمة وولاة أمرها هي علاقة الموكل بوكيله، فكما أن للموكل أن يعين من اختاره وكيلا، فكذلك للأمة أن تختار من تشاء أميرا لها وإماما، ويكون هذا الإمام أو الأمير تابعا للأحكام نفسها التي تجري على الوكيل. – كما أكدنا ذلك –

يقول الباقلاني(٧) «والإمام في جميع ما يتولاه وكيلا للأمة ونائباً عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه واذكاره وتنبيهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه».

---

(٥) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٣.

(٦) د. حازم الصعيدي. م.س.ص١٣٢ .

(٧) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٤ .

ذلك أن الأمة بمجموعها لا تستطيع أن تتولى مهمة رئيس الدولة أو القيام بمهام أهل الحل والعقد، لعدم إمكان اجتماعها في غالب الأحيان لمباشرة هذه الأمور.

إن هذه الأمور تتطلب الكفاءة والخبرة والمعرفة و...، التي لا تتوافر في عامة الناس اذ لا يتصور أن يَكون مع جميع الأفراد، فإن تركه لعامة الناس لا يعني الا طرحه على أناس غير قادرين على حله والقيام بأداء واجبه وهذا أمر يؤدي إلى اهماله.

لهذا لم يكن هذا الأمر الا لهذه الجماعة المعنية نيابة عن الأمة[1] (رئيس الدولة واهل الحل والعقد).

وطبقاً لهذه الوكالة والنيابة جاءت إلتزامات رئيس الدولة تجاه الأمة محددة في تنفيذ الواجبات والمهام المناطة بوظيفته، وتحمل المسؤولية القانونية، في حالة الإخلال بهذه الواجبات.

---

(١) د. محمود أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٣٦.

المطلب الأول

حدود وظيفة رئيس الدولة

لما كان فقهاء الشرع، والأشاعرة منهم، قد ذكروا واجبات رئيس الدولة تفصيلا - كما بيناها في الفصل السابق - فإنهم يجمعون على أن الحكم الإسلامي يبغي من خلال تنفيذ هذه الواجبات والمهام المناطة بحدود وظيفته دعامتين أساسيتين هما: (العدل والشورى)[(١)*].

وهما في الحقيقة، إنعكاس لنتائج وظيفته التي تكمن في جوهرها تحقيق وظيفتين أساسيتين هما: (وظيفة حراسة الدين) و(وظيفة سياسة الدنيا)[(٢)**].

---

(١) (*) اختلف الفقهاء بصدد بيان المبادئ العامة المتعلقة بالشؤون الدستورية (أي نظام الحكم) بين قائل: انها (اربعة: الشورى والعدالة والمساواة والحرية) - كالدكتور حازم الصعيدي -. وبين قائل انها (ثلاثة: العدل والشورى والمساواة) - كالشيخ عبد الوهاب خلاف - وبين قائل انها: (العدالة والشورى واطاعة اولي الأمر) - كالشيخ محمد أبو زهرة - وبين قائل انها: (العدل والشورى ومسؤولية الحاكم) - كالدكتور محمد ضياء الدين الريس -.

بيد إننا نرى أن هذه المبادئ لا تتعدى مبدأي: (العدل والشورى) وما عداهما يندرج تحت هذا المعنى للعدل والشورى. للمزيد ينظر:

د. حازم الصعيدي. النظرية الإسلامية للدولة. م.س.ص١٠٦ وما بعدها.

عبد الوهاب خلاف. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. م.س.ص١٩ وما بعدها.

محمد أبو زهرة. المذاهب الإسلامية. م.س.ص٣٧.

د. محمد ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية. م.س.ص٣٨. وما بعدها.

احمد الزين. (قواعد نظام الحكم في الاسلام). الفكر العربي. س٥. ع٣٥-٣٦. (ايلول - كانون). ١٩٨٣. ص٢٤٣-٢٦٣.

(٢) (**) مهما ضيقنا أو توسعنا في تبيان الواجبات والمهام الملقاة على عاتق رئيس الدولة الإسلامية، فإن واجباته لا تتعدى تحقيق هاتين الوظيفتين.

- الباحث -

ذلك أن أول واجب يكلف به رئيس الدولة، ويعزل إذا تهاون أو قصر فيه، هو الدفاع عن الدين، أو بمعنى إزالة العقبات من طريق الدعوة الإسلامية. كما عبر عنها الأشاعرة بالقول: «حفظ الدين على الأصول التي عليها السلف»[1].

ويقترن، بهذه الوظيفة الدينية، أو بكلمة أدق، وظيفة حراسة الدين، بقية الواجبات التي تعد مكملة لها، بالإضافة إلى الوظيفة السياسة أو بكلمة أدق، وظيفة سياسة الدنيا، التي تقترن بها الواجبات والمهام التي تهدف إلى تحقيق حماية البيضة والذب عن حوزة الأمة، وتنفيذ الأحكام، التي تلزمه حدود صلاحيته كرئيس للسلطة التنفيذية وهذه هي سياسة الحكم.

وبين جميع هذه الواجبات أو تلك، تهدف هاتان الوظيفتان تحقيق مبدأ العدل ومبدأ الشورى. ولكن يثور - منذ البدء - تساؤل: ما هي طبيعة العلاقة بين العدل والشورى؟

أو بعبارة أدق، هل أن (العدل والشورى) ينتميان إلى نفس الميدان السياسي أم إلى ميدانين مختلفين احدهما قانوني شرعي والآخر سياسي؟

ولنبدأ بهذا التساؤل الأخير ونقول: إن الشورى تنتمي إلى الميدان السياسي، انتماءا أكثر تخصصاً من انتماء مفهوم العدل إليه، وهو المفهوم الذي يدخل في ميدان اعم من السياسة وأشمل الا وهو ميدان الشرع.

وطبقا لهذا، أضحت وظيفة حراسة الدين في أكثر المعاني تحديدا، تهدف إلى تحقيق مبدأ العدل، في حين أضحت الوظيفة السياسية لرئيس الدولة في أكثر المعاني تحديدا تهدف إلى تحقيق مبدأ الشورى، حتى عاد القول، أن النظام السياسي للدولة الإسلامية هو نظام شوروي قولا صحيحا جدا[2].

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٥.

(٢) بتصرف عن: د. عزت قرني. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ١٩٨٠ ص١٣٤-١٣٥.

أولاً – مبدأ العدل:

ليس من غلو القول، تقريرنا أنه قل أن تحدث رجال القانون أو الباحثون في أمور السياسة كما تحدث فقهاء الإسلام، عن العدل، وضرورة التزامه ووجوبه على الحاكم وعلى كل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة[1].

فقد اجمعت فرق المسلمين – والأشاعرة منهم – على «أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل» – كما ينقل ذلك الإجماع الفخر الرازي[2] – لأن الأمر بالعدل ورد صريحا في القرآن الكريم، فحثت عليه آيات كثيرة*.

كما أكدت الدعوة عليه أحاديث عديدة وأطبقت الآثار والأخبار(*)(**) على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته.

وقد اشار المفسرون، إلى أن الأمر الإلهي الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ «هو خطاب من الله ﷻ إلى ولاة المسلمين، بأداء الأمانة إلى من وَلوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية»[3].

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٨.

(٢) د. الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. ج٣. دار الكتب العلمية. طهران. (بلا ت). ص٣٥٥.

(*) أن الايات القرانية التي حثت على العدل هي (١٨) آية، اما الآيات التي أمرت بالحكم بالعدل فهي (٢٥) آية.

لمن يريد الاطلاع على هذه الايات فلينظر:

د. محمد حسن الحمصي. الفهارس الكاملة لمواضيع وألفاظ القرآن الكريم. دار الرشيد. دمشق. (بلا ت) (باب العدل) / ص١١٣.

(*) روي عن بعض خلفاء بني مروان انه قال لعمر بن عبد العزيز ﷺ: هل سمعت ما بلغنا ان الخليفة لا يجري عليه القلم، ولا يكتب عليه معصيته، فقال أمير المؤمنين، الخلفاء افضل أم الانبياء؟، ثم تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾. نقلا عن: الرازي. تفسيره (مفاتيح الغيب). ج٣. م.س.ص٣٥٥.

(**) الآيات على التوالي (سورة النساء / الآية ٥٧) و(سورة النحل / ٩).

(٣) محمد بن جرير الطبري. التفسير الكبير. ج٥. المطبعة الميمنية بمصر. ص٨٦.

ومن هنا جاءت المساواة بين الناس قرينة للعدالة في الحكم بينهم. ذلك أن العدل - بصيغة عامة - كما وضحه وعرفه الفقهاء والمفسرون هو: تنفيذ حكم الله: أي أن يحكم بين الناس وفقا لما جاءت به الشريعة، تحقيقا للعدل الذي أمر الله ﷻ به.

فالمعنى اللغوي، لكلمة العدل التسوية في المعاملة. ولذا فإن دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاحسان، هي - أيضا - دعوة إلى المساواة. وهذه هي المساواة امام القانون[1].

وطبقا لهذا، فإن العدل، وفقا لمضمون المصطلح الفقهي الذي يهمنا استخدامه هنا، هو: وضع الأشياء في مواضعها التي حددها الشرع وإعطاء كل ذي حق حقه ومنع الظلم وهو في جانب منه سيتضمن - قطعا - مراد المصطلح القانوني العدالة والانصاف الذي هو أكثر تحديدا بعض الشيء في معنى المساواة أمام القانون[2].

ونطاق العدالة في الاسلام، عام شامل، فهو، لا يتطلب العدالة - كما قد يظن البعض - من رجال القضاء فحسب بل هي واجبة على كل من يمارس سلطة أيا كانت[3].

فان العدل في الإسلام ذهب إلى مدى بعيد، أبعد مما عرف في أي دين أو قانون آخر، إذ نجده يأمر به حتى مع النفس[4]* والوالدين وذوي القربى، بل حتى مع الأعداء.

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٨٣.

(٢) د. عزت قرني. م.س.ص٨٧، ٩٠. (بتصرف).

(٣) د. حازم الصعيدي. م.س.ص١١١.

(٤) (*) ان خير ما يعبر عن حالة اقامة العدالة مع النفس في الإسلام ما يسمى بـ(القود) من النفس، وهو في اللغة القصاص منها، وفي السيرة النبوية، من الحوادث الكثيرة منها ما اشار إليها عمر ﷺ من انه راى الرسول ﷺ يقص من نفسه فقال: وأنا أقص من نفسي. وقوله ﷺ: والله لو ان فاطمة بين محمد سرقت لقطعت يدها.

ولعل ما وقع يوم غزوة بدر بالصحابي سواد بن غزية، والقود من الامراء، فهو اكثر، ولكثرة ما كان الخليفة الثاني عمر يأخذ به سمي بالخليفة العادل. وقوده من امير مصر عمرو بن العاص بسبب اعتداء ابنه (محمد) على اعرابي اشهر مما تروى، كما هو قوله ﷺ للاعرابي (أضرب ابن الاكرمين) اشهر من ان تروى ثم قوله لعمرو (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا).

ينظر: سيرة ابن هشام. ج١. م.س.ص٦٢٦ وما بعدها.

تاريخ الطبري. ج٥. م.س.ص٢٩٩ وما بعدها.

وحسبنا أن نذكر قوله ﷺ: «مَنْ آذَى ذِمِّيّاً فَأَنَا خَصْمُهُ وَمَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1]. وكذلك اشتهر العرب المسلمون في صدر الإسلام بالعدالة مع غير المسلمين من أهل الكتاب[2]**، أو أهل الذمة، وذلك ما يعترف به العلماء والباحثون الغربيون أنفسهم[3].

وتتضمن (المساواة) التي قررها الإسلام، مساواة الأفراد جميعا أمام القضاء، فليس هناك فرد مهما علا مقامه، وإن كان رئيس الدولة نفسه، يعلو على آخر في تطبيق القانون (أي الشرع)[4].

فالشريعة الإسلامية «قامت على أساس المساواة بين الأفراد أمام القانون، فهي لا تميز بين الأفراد بسبب الأصل أو الطبقة التي ينتسب الفرد اليها»[5].

والأشاعرة، في تأكيداتهم على أن الحاكم يجب أن يساوي بينه وبين الرعية، وليعلم - كما يقول الغزالي[6]، مثلما هو حاكم على الناس فإن هناك حاكم عليه، وهو الله تعالى يحاسبه على أعماله وسلوكه مع رعيته وأن يكون رضا الناس مستمد من رضا الله تعالى.

كما جاء العدل - عندهم - قرين الإنصاف[7]. حتى أكد الماوردي[8] على القول:

---

(١) الحافظ أبي القاسم الطبراني. المعجم الصغير. ج٣. دار النصر للطباعة. القاهرة. ١٩٦٨. ص٣١١.

(٢) (**) لعل في قصة سيدنا عمر ﷺ مع الرجل اليهودي ومقاضاته سيدنا علي ﷺ ما يدلل على اروع وقائع العدل.

نقلا عن: أبي يوسف. الخراج. م.س.ص١٢٦.

(٣) ينظر، في تفاصيل هذا الاعتراف: الريس. م.س.ص٢٨٢ وما بعدها.

(٤) ينظر، في ذلك من الوقائع:

حازم الصعيدي. م.س.ص١١٥ (الهامش).

(٥) د. عبد الحميد متولي. الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور. م.س.ص٢٥٣.

(٦) الغزالي. التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك. طبعة القاهرة. (بلا ت). ص٢٩.

(٧) ينظر، نفس المصدر. ص١٢ وما بعدها.

(٨) الماوردي. ادب الدنيا والدين. م.س.ص١١٩.

«فلا شك أنه كان لله أنبياء ومرسلون وأولياء ملكوا الدنيا... فما منعهم جلالة حالهم، وعِظَمُ ملكهم... من إيثار طاعة الله والعدل في خليقته وبريته». للدلالة على وجوّبية العدل عند السلطان.

والعدل - من وجهة النظر الأشعرية - من القواعد التي بها تُصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، وبها تعمر البلاد ويأمن به السلطان لدعوته إلى الألفة بين العباد ويبعث على الطاعة للسلطان.

وقد استشهد في ذلك - الماوردي[1] - بقول الهرمزان لعمر ﷺ حين رآه وقد نام متبذلا: عدلت فأمنت فنمت.

وهذا موقف الغزالي[2] - أيضا - فهو قد اعتبر الغاية من الخلافة هي اصلاح الخلق وعمارة الأرض وهذا لا يتحقق إلا بوجود السلطة، ولا يستمر عمران الأرض إلا باستمرارها، وهذه لا تستمر الا بوجود العدل.

ولنا في الوقائع التاريخية الكثير في سيرة الخلفاء الراشدين الذين كان لهم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، نماذج كاملة حية للعدل وتطبيق مبادئه في الحكم، دليل ليس للاشاعرة[3] وحدهم، على أهمية هذا المبدأ الواجب تطبيقه لولاة الأمور اتجاه الرعية. بل وُعد شرطا من شروط الخلافة ينفسخ به إذا جار الخليفة وظلم - كما سنرى ذلك لاحقا - عندهم، وعند إمامهم في الفقه (الشافعي)[4] عندما قال: (إن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير».

---

(١) الماوردي. نصيحة الملوك. تحقيق. محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ١٩٨٦. ص١٣١.

(٢) الماوردي. ادب الدنيا والدين. م.س.ص١١٩.

(٣) الآيجي. المواقف. م.س.ص٤١٣ وما بعدها.

(٤) التفتازاني. شرح العقائد النسفية. م.س.ص١٤٥.

ثانياً – مبدأ الشورى:

لما كان اصطلاحاً[1]*- تعني استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل الى أقرب الأمور للحق[2].

فقد تعرض معظم المفسرين[3]** والمحدثين[4]*** للآثار الواردة في الشورى عند تفسيرهم آيتي الشورى – التي أُشير إليها أكثر من مرة – وأحاديثها، والمأثور عن الصحابة، لاسيما الشورى في موضوع السلطة. ذلك أن انفراد ولي الأمر في أمر عام يتعلق بالجميع، دون اعتبار للآخرين، جور وإجحاف.

لهذا قيل: إن العدالة لا تكون للشورى ندا، كما هو الاستبداد نقيض الشورى،

---

(١) (*) الشورى – لغة – من الفعل شاور، مشورة ومشاورة. فيقال: استشار وشاور في الأمر، أي طلب منه المشورة، والمشورة هي طلب الراي واظهاره واستخراج ما عنده. فاصل المشاورة – إذاً – الاستخراج والاظهار. ولعل الكلمة مأخوذة من (شرب العسل) إذا استخرجه. ينظر:

الفيروز آبادي. القاموس المحيط. شور.

ابن منظور. لسان العرب. شور.

(٢) عبد الرحمن عبد الخالق. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي. الدار السلفية. كويت. ١٩٧٥. ص١٤.

(٣) (**) ينظر:

الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. م.س. ج٣. ص١١٨ وج٩. ص٦٥.

القرطبي. الجامع لاحكام القرآن. دار الكتب المصرية. القاهرة. ج١. ص٣٧ وج١٦. ص٣.

ود. صلاح عبد الفتاح الخالدي (الشورى في القرآن الكريم). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج١. عمان – الاردن. ١٩٨٩. ص٤٩-٨٢.

(٤) (***) ينظر:

البيهقي / أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. ج١. مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد ١٣٥٤هـ. ص١٠٩.

الشوكاني / محمد بن علي. نيل الاوطار. ج٧. م.س.ص٢٨٣.

د. همام عبد الرحيم سعيد. (غرض الاحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراستها). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج١. عمان – الاردن. ١٩٨٩. ص١٠٩،٨٣.

فهو تقييد إرادة الأمة بإرادة رجل واحد - كما يقول لويس عوض[1] -.

وطبقا لهذا، فهم الأفغاني من الاستبداد، بأنه غياب العدل والشورى وعدم تقييد الحكم بدستور أو بكلمة أدق بشرع.

لهذا كان إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب عن الأمة هو البديل لهذا الحال والصلاح لهذا الداء[2].

وطبقا لهذه الأقوال وغيرها جاءت أهمية الشورى كنظام حكم في الإسلام سبيلا لمعرفة الرأي الصواب عن طريق مناقشة الآراء وظهور الرأي الصائب، استجلابا للعصمة من الخطأ لولي الأمر من إقدامه على أمور تضر الأمة، ولا يشعر هو - كفرد - بضررها، وكذلك ففي المشاورة تذكير للأمة بأنها صاحبة السلطان وتذكير لرئيس الدولة بأنه وكيل عنها في مباشرة السلطة. وفي هذا وذاك عصمة من الطغيان والاستبداد[3].

والشورى من حيث كونها مبدأ عام، وبقطع النظر عن الكيفية في تطبيقها والجزئيات المتعلقة بها، تعد قاسما مشتركا بين نظام الحكم الإسلامي وسائر الأنظمة الديمقراطية على اختلافها[4].

وترى جمهرة كبيرة من علماء الشريعة، والأشاعرة منهم[5]*، أن ما قد شرَّف الله به الإنسان من تكليف بعمارة الأرض بأوسع معانيها، حتى سماه الله ﷻ خليفة، لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾.

وهم يستنتجون لذلك، أن الشورى في الشريعة الإسلامية إنما شُرعت تلمسا لشيء موجود ومستقر ألا وهو حكم الله تعالى في الأمر، وتعاونا في البحث عنه والاتجاه

---

(١) نقلا عن: سلمان الجميلي. م.س.ص٧٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) د. عبد الحميد الأنصاري. م.س.ص٧.

(٤) د. محمد سعيد رمضان البوطي. خصائص الشورى ومقوماتها. م.س.ص٤٨٩.

(٥) (*) ينظر: الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. ج١. م.س.ص٣٨١-٣٨٢.

اليه، لهذا فينبغي أن لا تكون أحكام الله شيئا آخر غير الذي تنتهي إليه آراء ومشاورات المتشاورين[1].

ولأهمية هذا المبدأ، تساءل معظم الفقهاء في الأحكام السلطانية، هل أن الشورى مُلزمة أم معلِّمة؟ بعبارة أخرى، هل أن الشورى كانت أمرا واجبا وأن ولي الأمر ملزمٌ أن يأخذ بها، بحيث يكون آثما إذا تركها؟ أم أنها مندوبة ولا حرج عليه بتركها؟

واختلف الفقهاء في حكم الشورى، بالنسبة للحكام من حيث الوجوب أو الندب. كما هو اختلافهم من حيث وجوبها بالنسبة للرسول ﷺ، أم هي جائزة ومستحبة؟

فالذين يرونها واجبة هنا، يرونها واجبة على الحكام كذلك. والذين لم يروها واجبة عليه ﷺ لم يروها واجبة على الحكام من بعده، إلا أنهم استحبوها لهم.

فنحن أمام رأيين[2]: رأي يقول، بالوجوب، وهو اتجاه عامة المعاصرين، وبعض علماء السلف. ورأي الندب والاستحباب، وهو اتجاه عامة السلف.

أما رأي الأشاعرة، فإن عدم عثور الباحث على حكم الشورى في الأمور العامة في كتب الأشاعرة حسب حدود اطلاعه على رأي واضح، وإنما أفاضوا في حكمها عند القاضي. وأن الشورى في القضاء مستحبة لا واجبة عند جمهور الفقهاء[3]. جعل رأيهم، تبعا للفقه الشافعي.

---

(١) ينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي. م.س.ص٤٨٩ وما بعدها.

(٢) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذه الاراء ينظر:

د. عبد الحميد الانصاري. م.س.ص٥٢-٢٢٢.

د. محمد عبد القادر (حكم الشورى ومدى الزامها). مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٢. م.س.ص٧٢٧-٨٤١.

(٣) نفس المصدر.

يقول النووي الشافعي[1] «واختلف أصحابنا هل كانت الشورى واجبة على الرسول ﷺ أم كانت سنة في حقه كما في حقنا، والصحيح عندهم وجوبها وهو المختار... والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققوا الأصول أن الأمر للوجوب».

يضيف النووي: ويغني ذلك عن كل شيء، فإذا أمر الله بها النبي نصاً جلياً لقوله تعالى بحقه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، وفعل الطلب هنا يفيد الوجوب، مع أنه أكمل الخلق، فما الظن بغيره[2].

وهذا ما يقوله الفخر الرازي[3] - آنفاً - «أن الرسول ﷺ كان مأمورا بالمشاورة... وأن ظاهر الأمر واجب».

على العكس من الماوردي[4] الذي لا يذكر الشورى من بين واجبات الإمام مما يدل على أنه لا يرى الوجوب في حق الخليفة وإنما الندب.

والغزالي[5] يرى أن عدم اشتراط الكثرة يفيد عنده الندب، ووصفها بالاستضاءة بخاطر ذوي البصائر.

والمتبع لمنطق الأشاعرة، سيرى أن المتشدد في شرط الإجتهاد في الخليفة سيجده يميل الى الندب والذي يتساهل فيه سيميل الى الوجوب. ذلك أن الأحكام المتعلقة بالشورى، هي أساس الحكم الصالح، وهي السبيل الى تبيان الحق، ومعرفة الآراء الناضجة التي أمر بها القرآن - سواء كان هذا الأمر وجوبي أم استحبابي - وجعلها عنصرا من العناصر التي تقوم عليها الدولة الإسلامية - سواء كانت مُلزمة أم مُعلمة -. ذلك أن الحكم الإسلامي في أصل وضعه شورى[6].

---

(١) النووي. شرح صحيح مسلم. ج٤. المطبعة المصرية. القاهرة. (بلا ت). ص٧٦.

(٢) د. قحطان عبد الرحمن الدوري. الشورى بين النظرية والتطبيق. مطبعة الأمة. بغداد. ١٩٧٤. ص٥٢-٥٣.

(٣) الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. ج٩. م.س. ص٦٧.

(٤) نفس المصدر.

(٥) الغزالي. فضائح الباطنية. م.س. ص٨٦ وما بعدها.

(٦) محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. ج١. م.س. ص٩٣-٩٤.

ولما كانت وكالة رئيس الدولة عن الأمة وكالة مقيدة ومن قيدها أن يشاور الأمة لأن المشاورة ورد بها - النص الشرعي فلا تملك الأمة التنازل عنها لأن سلطاتها كم قلنا - محدودة بحدود الشرع، فلا تستطيع أن تفوض وكيلها - رئيس الدولة - استعمال سلطاتها إلا بهذا القيد، قيد المشاورة، سواء صرحت بهذا عند الانتخاب أم لم تصرح[1].

وطبقا لهذه الآراء وغيرها، كانت الشورى في نظام الحكم في الإسلام، قيدا على الحاكم، إذا لم نقل بخفيف العبارة واجبة عليه. إذا هو لم يلتزم بها، تعدى قيده، وخرق عقده مع الأمة.

لهذا قال معظم الأشاعرة[2] يُعزل الخليفة الذي يصر على عدم استشارة أهل الحل والعقد. وهذه من الإلتزامات المشروطة على الإمام تجاه الأمة إلا الماوردي الذي لم يجعلها شرطا، عندما لم يشترطها في واجبات الخليفة.

والذي يستوقفنا مع الأشاعرة - والرازي منهم[3] - في الفوائد الكامنة في مشروعية الشورى، هي أنها تُذّكر كلا من المسلمين وامامهم والمسلمين أنفسهم، بما ينبغي أن يعلموه بصدد العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم (أو الإمام والأمة) في منظار الشرع الإسلامي. أما الإمام، فإن من مقتضى التزامه بمبدأ الشورى أن يكون على معرفة دائمة بأنه ليس صاحب صلاحية في التسلط على رقاب الأمة والتحكم بشؤونها ومصالحها، ولكنه موظف في تسيير شؤونها وحراسة أمنها. فهو في الحقيقة - كما قال أبو مسلم الخولاني لمعاوية كما أسلفنا - أجير أقامه الله لخدمتها وليس في الحقيقة أميرا مهيمنا عليها.

---

(١) د. عبد الكريم زيدان. الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية. نشر الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية. ١٩٧٥. ص٣٦-٣٧.

(٢) ينظر: يوسف ايبش. نصوص الفكر السياسي: الإمامة عند السنة. م.س.ص١٥، ٣٣، ٢٧٦، ٣٢٣.

(٣) لقد عدد الرازي ثماني فوائد كامنة في مشروعية الشورى، ينظر:

مؤسسة آل البيت، الشورى في الاسلام. ج٢. م.س.ص٥٨٨ وما بعدها.

وأما الأمة، فإن الشورى تُذِّكرها بها يستوجب مزيدا من الانصياع والطاعة لراي الإمام وحكمه، فإنها جديرة أن تعلم ذلك. أنها لا تطيعه الا فيما يصلحها وما فيه خيرها في دينها ودنياها. ولن تجد شيئا يذكر الأمة بأن حظها في طاعة الإمام أكثر من حظه فيما يأمر به كمبدأ الشورى، إذ يكون طبقا على وجهه الذي أمر الله به[1] هذا من الناحية الاجتماعية.

ومن الناحية الحقوقية، فإن الأحكام الشرعية التي أُنيطت بالإمام رعايتها، فهو، وكيل عن الأمة في رعايتها والنظر فيها حسب ما تقتضيه مصلحتهم، ومن ثم عليه أن يعود الى أصحاب هذه الحقوق مباشرة، أو الى نوابهم الذين يقومون ليستشيرهم ويستأذنهم فيما هو عازم عليه من وجه التصرف بتلك الحقوق، مما لا يستبين وجه المصلحة فيه.

ويجب أن نلاحظ حكمة الاستشارة هنا ليست لاستظهار آرائهم؛ للوصول الى معرفة الحكم الشرعي الذي قد يخفي على الشخص الواحد فيهتدي إليه الجماعة بالتشاور والمذاكرة فحسب. وإنما الحكمة أن الإمام لا يحل له أن يتصرف بحقوق الناس بشكل قد لا يبين وجه المصلحة فيه إلا بمشورتهم ورضاهم[2].

وهذا من أحوال السياسة الشرعية الراشدة.

وطبقا لهذا فإن الأحكام المتعلقة بالشورى والمترتبة عليها تتلخص في:

الحكم الأول: وجوب انحصار الشورى فيما لم يرد فيه نص ثابت واضح الدلالة من كتاب أو سنة، وفيما لم يستقر فيه إجماع مسند الى كتاب أو سنة أو قياس أو أحدهما.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي. خصائص الشورى في الاسلام. ج٢. م.س.ص٥٩.

(٢) نفس المصدر.

وهذا يعني أن متعلق الشورى ينحصر في كل ما لم يَنُص الشارع على حكمه تفصيلاً. سواء في ذلك ما لم ينص على حكمه مطلقا أو نص على أحكام كلية فيه وأحال النظر في تطبيقاته وجزئياته على بصيرة إمام المسلمين واجتهاد أهل الشورى[1].

هذه الجوانب، تشكل في مجموعها الخطوط العريضة لما يسمى بأحكام السلطة والسياسة الشرعية.

الحكم الثاني: أن يأخذ حكم الشورى نفسها من (وجوب) أو (ندب)، طبقا لنوعية نظام الشورى، المعتمد، في اتباع المصلحة المعتبرة شرعا، فإذا لم يكن الخليفة ذا بصيرة واسعة وملكة راسخة في أحكام الشريعة الإسلامية بحيث يتاح له أن يجتهد في غوامضها ومشكلاتها فإن خلافته لا تتم إلا بشرط أن يكون له مجلس استشاري يعتمد عليه ويرجع إليه في حل هذه الغوامض والمشكلات.

ويترتب على ذلك، أن الخليفة في هذه الحالة ملزم باتباع ما يُجمع عليه مجلس الشورى وليس له أن يخالفه. فإن اختلفوا ولا مناص له من اتباع رأي الأكثرية. إذ ليس له من البصيرة العلمية ما يمكنه من الترجيح بين الآراء والأقوال فلا سبيل أمامه إلا اتباع ما إتجه إليه السواد الأعظم.

أما إذا كان مجتهدا، فهو في خيار بين تقليد رأي من يراه أقوى، أو الأخذ برأيه هو لاسيما إن كان هو أفضل الجماعة[2].

---

(١) للتفاصيل حول هذه الأحكام ينظر:

منير حميد البياتي (الشورى وأحكامها في الشريعة الإسلامية). الدراسات الإسلامية (بغداد). ع٦ (١٩٧٤). ص١٥٢-١٦٤.

(٢) بنظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي. خصائص الشورى ومقوماتها. م.س.ص٥٦٨،٥٧٥ وما بعدها.

المطلب الثاني

مسؤولية رئيس الدولة

لما كانت واجبات رئيس الدولة، كما أسلفنا، تشمل مجالين أحدهما واجبات تجاه خالقه، وهي ما تشمل وظيفته الدينية، والأخرى واجبات تجاه رعيته، وهي ما تشمل وظيفته السياسية.

وما دام رئيس الدولة، قائما بأمر الله، منفذا لأحكام الشرع ملتزما في اعماله وتصرفاته من جهة، وحاكما بالعدل، راعيا لأمانته وعهده مع رعيته وهو مستوف للشرائط التي اشُترطت فيه حينما تولى ولايته من جهة أخرى. فهو - إذاً - إمام حق واجب الطاعة.

يقول الماوردي[1] (وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم). ووجب له عليهم حقين: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله. وما دام الإمام حائزا على الشروط - كما هو رأي الجويني[2] ويتابعه في ذلك تلميذه الغزالي وبقية الأشاعرة - يبقى مستحقا لمنصبه.

والخروج على مثل هذا الإمام يعتبر «بَغيا»، ذلك أن البغي، هو خروج عن الإمام الحق بدون وجه حق[3]. فلا يجوز خلعه من غير حدث وتَغُير امر، وهذا مجمع عليه عند جمهور السنة، والأشاعرة منهم، - كما يقول الجويني[4]-. ذلك أن الأمة - عند الأشاعرة[5] كما هو عند جمهور أهل السنة - قوَّامه عليه، أما إذا حاد عن الطريق السوي،

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٦.

(٢) الجويني. غياث الامم. م.س.ص١٠٨.

(٣) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٢-٢٩٣.

(٤) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٥) ينظر كل من:

البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨. =

وخالف الشرع وبدل السيرة أو عطل الحدود، أو بعبارة أدق، لم يرع حدود الله من جهة. ولم يرعَ الأمانة، أو جار وظلم، أو أستبد، أو بعبارة أدق، لم يرع حقوق الأمة من جهة اخرى.

وكذلك إذا فقد شرطا من الشروط التي لابد أن تتوافر في ولايته، او، إذا برز عارض من عوارض الاهلية. فهو على التحقيق ليس بسلطان، وإنما هو واجب العزل(1)، وثبت بطلان ولايته(2) لهذا فهو قد انخلع منها أو خلعناه(3).

ذلك أن مسؤولية رئيس الدولة أمام الأمة ونوابها مسؤولية مباشرة، لأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له، فهي التي منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة - بالاختيار - وما هو إلا وكيل عنها، فلها الحق أن تسأله عن عمله، والجهة التي لها حق انشاء العقد لها حق فسخه إذا وُجدت الأسباب الداعية للفسخ(4).

فيكون العقد باطلا إذا اختلفت بعض أوصافه أو فُقدت بعض شروطه وأركانه التي وضعها له الشرع وأقامها عليه أهل الإختيار(5). ذلك أن مسؤولية رئيس الدولة، طبقا لذلك، تكون إما مسؤولية تقصيرية(6*)، ناشئة عن عمل غير شرعي، وهو التقصير

= الآيجي. المواقف. م.س.ص٤٠٠.

الجرجاني. شرح المواقف. ج٨.م.س.ص٣٥٣.

(١) الغزالي. احياء علوم الدين. ج/ ٢. دار الكتب. مكتبة عبد الوكيل الدروبي. دمشق. (بلا ت). ص١١١.

(٢) الرازي. مفاتيح الغيب. ج/ ١. م.س.ص٧١٣.

(٣) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

الجويني. الإرشاد. م.س.ص٤٢٥-٤٢٦.

(٤) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٤.

(٥) د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٣٢.

(٦) (*) يقرر فقهاء القانون المسؤولية التقصيرية بين: (المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية) وفق الأساس الذي يقوم عليه الضرر الذي يصيب الفرد (في المسؤولية المدنية)، أو الذي يصيب المجتمع (في المسؤولية الجنائية). =

بحق الله. أو مسؤولية عقدية أو تعاقدية(1)** ناشئة عن الإخلال بالتزام ناشئ عن عقد صحيح، وهو التقصير بحق الأمة.

= لهذا فإن العقوبة في الجزاء المدني، تستهدف ازالة الضرر أو التخفيف منه. أما في الجزاء الجنائي، فتستهدف زجر الفاعل وردع غيره. وكذا فإن دعوى المسؤولية الجنائية من حق المجتمع، ممثلة بالادعاء العام أو النيابة العمومية، أما دعوى المسؤولية المدنية فمن حق المتضرر فهو الذي يملكها ويثيرها. ينظر:

المصدر نفسه. ص٢٠١-٢٠٢.

(١) (**) إن العقد، عند جمهور فقهاء الشريعة - والشافعية منهم - قسمان: صحيح وباطل. وينقسم العقد الصحيح منهم إلى: موقوف ونافذ. وينقسم النافذ إلى لازم وغير لازم. أما عند الحنفية فالعقد صحيح وباطل وفاسد. فالعقد الصحيح هو العقد المشروع (الشرعي) ذاتا ووصفا، ولا يعد مشروعا ذاتا ووصفا إلا إذا توافرت فيه الأمور التالية:

أن يكون صادراً من أهله (أي أن يكون العاقد كامل الأهلية، فلو كان معدومها كان باطلاً ولو كان ناقصاً موقوفاً)

مضافاً إلى محل قابل لحكمه (أي يصلح لظهور اثر العقد).

له سبب مشروع (فإذا لم يكون له سبباً أو كان له سبباً غير مشروع كان باطلاً).

أوصافه سالمة من الخلل (أي سالمة من عيوب الإرادة كالإكراه والحجر مثلاً). فإن لم يتجرد من عيوب الإرادة كان موقوفاً، وإن كان مستحيلاً أو مجهولاً أو مخالفاً للنظام أو الآداب كان باطلاً، وإذا لم يكن العقد الصحيح موقوفاً أفاد الحكم في الحال، وهذا هو العقد النافذ (اللازم)، الذي ترتبت عليه كل آثاره والذي لا يستطيع أحد الطرفين أن يستقل بفسخه. على عكس العقد الصحيح غير اللازم (أي الجائز) وهو العقد الصحيح الذي يستطيع أحد طرفيه أو كلاهما فسخه. أما العقد الموقوف فهو - بمقتضى قواعد الفقه - ما اعتراه عيب من عيوب الإرادة، أو كان العاقد محجوراً غير فاقد الأهلية ثم ما سبق تفصيله، ووقف العقد معناه: عدم إفادة حكمه في الحال، وحُكمه أن للعاقد بعد زوال سبب الوقف أن ينقض العقد فيصبح باطلاً من المبدأ بأثر رجعي.

أما العقد الباطل، فهو لا يصح أصلا باعتبار ذاته أو وصفه، باعتبار بعض أوصافه الخارجية فيكون العقد باطلاً، إذا كان في ركنه خلل، كأن يكون الإيجاب والقبول صادرين ممن ليس أهلاً للتعاقد، أو أن يكون المحل غير قابل لحكم العقد أو يكون السبب غير مشروع. ويكون باطلاً أيضاً إذا اختلت بعض أوصافه (أي شروطه وليس أركانه). كأن يكون العقد غير مستوف للشكل الذي فرضه الشرع. وهذا الأخير ما يسميه الأحناف بالعقد الفاسد. ينظر: المصدر نفسه. ص١١٣-١٢١.

ولما كانت الفرائض الوجوبية على رئيس الدولة - كما يقررها الأشاعرة - تشمل مجالين: أولهما علاقته مع خالقه وثانيهما علاقته مع الخلق، ويؤمنون، أن المجال الثاني، اشد خطرا من الأول، كما يقول الغزالي[1] لأن ما يكون بين العبد وربه فإن عفوه تعالى قريب أما ما يتعلق بين الحاكم والرعية فإنه لا يتجاوز عنه يوم القيامة وخطره عظيم لا يسلم منه إلا مَلك عمل بالعدل والإنصاف، أو عمل بما هو واجب للأمة من حق الشورى، وما هي مأمورة به من بذل النصح[2].

فإن مسؤولية رئيس الدولة العقدية، عندهم، أكبر من مسؤوليته التقصيرية، ذلك أن الخلفاء - عند الأشاعرة - هم رعاة خلق الله وخزائن ملكه في الارض، والراعي مسؤول عن رعيته والخازن مسؤول أمام مالك الخزينة[3].

وطبقا لهذا، كانت مسئوليته متأتية عن عدم تأديته مهام وظيفته. وهذه ناتجة عن عدم تحقيقه المبادئ التي يبغي الشارع الوصول إليها من خلال تكليفه بتأدية هذه الامانة (ونعني بها: العدل والشورى).

بعبارة أدق، إن إخلال رئيس الدولة، بواجبات وظيفته ناتج عن: (الظلم نقيض العدل) و(الاستبداد نقيض الشورى).

وطبقا لهذا جاءت مسؤولية رئيس الدولة العقدية، نتيجة أمرين اثنين هما: (الظلم والاستبداد).

اولا - الظلم:

لما كان العدل من الفرائض الوجوبية على رئيس الدولة، عند الأشاعرة، كما هي العدالة، شرط من الشروط الواجب توافرها عندهم، فإن الظلم، بلا شك من

---

(١) الغزالي. التبر المسبوك. م.س.ص١٢.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٤.

(٣) الغزالي. التبر المسبوك. م.س.ص١٥.

الأمور القادحة بالخلافة[1]. فالحاكم الظالم – على حد تعبير الغزالي[2] – بالتحقيق ليس بسلطان. والظالمون – على حد قول الفخر الرازي[3]– غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مُقتدى بهم عليها، فلا يكونون أئمة في الدين، فثبت لدلالة آية العدل – السالفة – بطلان ولاية الفاسق.

وطبقا لهذا، كان الظلم من الأمور الفاسخة للعقد عند الأشاعرة، وهم بهذا تبع لإمامهم في الفقه (الشافعي)[4] القائل: «ان الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاضٍ وأمير فالشارع إذا نهى عن أمر دل ذلك على فساد المنهي عنه، سواء أكان النهي لذات المنهي عنه، أم لوصف ملازم له. والوصف إذا نهي عنه، تعدى إلى الموصوف، لأن الوصف لا وجود له مفارقا للموصوف. وبذلك يؤول الأمر إلى أن النهي ينصرف إلى الموصوف»[5].

لهذا اضحى العقد فاسدا، كما اضحى الخليفة – لهذا – منعزلا.

صحيح أن العقد الفاسد، عقد منعقد، تترتب عليه آثاره، فلا علاقة له بالبطلان – عند الأحناف –. بيد أن هذا العقد عند الجمهور، والأشاعرة منهم، يُعد باطلا ببطلان أحد شروطه. فالأشاعرة، طبقا لإمامهم في الفقه الشافعي ساووا بين فساد العقد وبطلانه[6].

فظهور الجور – إذن عندهم – يُبطل الامامة، يقول الشهرستاني: «فكما يُستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء، كذلك يُستدل على الصفات التي تُشترط في الأئمة. وان

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٨.

(٢) الغزالي. احياء علوم الدين. ج٢. م.س.ص١١١.

(٣) الرازي. مفاتيح الغيب. ج/ ١. م.س.ص٧١٣.

(٤) التفت ازاني. شرح العقائد النفسية. م.س.ص١٤٥.

(٥) الشيخ أحمد ابراهيم. بيان الإلتزامات وما يتعلق بها من الأحكام في الشرع الإسلامي. طبعة القاهرة. ١٩٤٥. ص١٨٣.

(٦) د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٢.

ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر، انخلع منها أو خلعناه»[1]. و«السلطان الظالم - كما يؤكد ذلك الغزالي[2] - عليه أن يكف عن ولايته. وهو إما معزول أو واجب العزل». وهذا رأي الجويني[3] - أيضا - والبغدادي[4] والماوردي[5] ولا يشذ بقية الأشاعرة عن هذا الاجماع.

ويبدو لنا أن الأشاعرة وهم يشددون على الجانب الديني في رفض الظلم، ووجوب الابتعاد عنه، عندما استندوا على جملة النصوص القدسية[6]* الواردة في الكتاب والسنة، في بناء أحكامهم السلطانية، فانهم ينسجون مع منظورهم الأصولي، في التأكيد على أن الواجب لا يكون واجبا إلا ما أوجبه الشرع - كما اوضحنا ذلك في مبحث الوجوب -.

كما يبدو لنا - أيضا - أنهم كجمهور أهل السنة، وإن رفضوا الجور والظلم - نظريا - وعدوه أمرا فاسخا للخلافة، بيد إنهم يحاولون من أجل تبرير سلبية موقفهم المهادن للسلطة الجائرة - عمليا - كما سنرى ذلك لاحقا، يحاولون الربط بين جور السلطان وجور الرعية[7]** ليصلوا إلى استنتاج مفاده، أن هناك ترابط بين السلوك

---

(١) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

(٢) الغزالي. احياء علوم الدين. ج٢. م.س.ص١١١.

(٣) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٤) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٥) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٢٨.

(٦) (*) ورد في مأثور الكلام - كما ينقله الغزالي - عن النبي ﷺ:

عدل السلطان يوما واحدا افضل إلى الله من عبادة سبعين سنة.

القوي الشجاع من قهر نفسه لا من قهر غيره.

كل وال لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم القيامة.

وقوله: اللهم الطف بكل وال يلطف برعيته واعنف على كل وال يعنف برعيته.

ينظر: الغزالي. التبر المسبوك. م.س.ص١٤ وما بعدها.

(٧) (**) أن أول من حاول التنظير للقول: أن صلاح الراعي من صلاح الرعية، هو امام أهل السنة =

المجتمعي ونوع السلطة، فهم على ما يبدو يعتقدون، أن طبيعة العلاقات الاجتماعية ونمط السلوك العام تَحدد طبيعة السلطة ونوعية ممارستها للسلطة، من جهة، ومن جهة ثانية، يحاولون من خلال ربط الظلم مع سبب زوال الملك - ميتافيزيقيا - من خلال قدرة إلهية غيبية؛ ليصلوا الى استنتاج مفاده أن مسؤولية السلطان في هذه الجانب مسؤولية تقديرية، وأُوكلت أمر إزالته الى الله تعالى ولم يحدد للرعية سوى الدعاء على السلطان الجائر[1]. لهذا فهم يشددون كثيرا على النصح للسلطان، والدعاء له وللرعية بالصلاح، ومن ثم المعارضة السلبية التي لا تتعدى أسلوب الدعاء على السلطان الجائر والصبر على الجور. وهذا ما جعل موقف الأشاعرة من الثورة والخروج غل السلطان الجائر - كما سنرى - سلبية.

ثانيا - الاستبداد:

لما كان الاستبداد في معناه العام هو عدم اعتبار لأي جماعة، فإننا لا ناتي بجديد إذا ما قلنا، أن الاستبداد والظلم وجهان لعملة واحدة، فالحاكم الظالم حاكم مستبد والعكس صحيح. ذلك أن العدل فيما يعنيه - لغة - في دلالته المباشرة هو عدم الافتئات على الحقوق، والأمة أمرها شورى فيما بينهم، وهذا من الحقوق العامة لها[2].

= - في عصر التابعين - (أبو الحسن الحسن البصري ﷺ لهذا فهو يدعوا جمهور المسلمين الى اصلاح انفسهم لان في صلاح الرعية مقدمة - كما يرى - تقود الى صلاح الراعي بالنتيجة. والغزالي وهو يستند الى احاديث ضعيفة وربما يكون البعض منها موضوعا أمثال: «كما تكونوا يول عليكم» و«اذا جارت الرعية سلط الله عليها سلطانا جائرا وملكا قاهرا» و«ان تظلموا من في الارض يبعث الله عليكم ظالما يظلمكم بظلمكم فالحاكم الظالم سيفي انتقم به وانتقم منه». وغيرها كثير فهو تبع لبقية الأشاعرة، في تبريرهم لتسلط الحكام الطواغيت والجبابرة لاعتقادهم ان السلطان الجائر معين من الله ﷻ عقوبة للناس نتيجة انحرافهم عن الخط الصحيح. وهذه من الآخذ المثبتة عليهم. ينظر: المصدر نفسه. ص٧٧ وما بعدها.

(١) خليل مخيف. م.س.ص١٣٧-١٣٨.

(٢) د. عزت قرني. م.س.ص١٣٩، ١٤٩.

فالاستبداد والظلم، لهذا، بقدر ما هما صفتان مستقلتان فهما متلازمتان فمضار الاستبداد - كما يقول خير الدين التونسي[1] - فادحة، وكفى أن يؤدي الى الظلم. وأن الاستبداد وراء خراب العمران وتدهور الدولة، فالمشكلة - إذاً - سياسية أولاً واجتماعية ثانيا.

ويبدو لنا أن النظرية السياسية العربية الإسلامية بشكل عام، ناهيك عن النظرية السياسية الأشعرية بشكل خاص، لم تُعنَ بمصالح الاستبداد بشكله المجرد وان اهتمت بالأشكال والأوصاف والمظاهر الدالة عليه. فقد كانت الكسروية والهرقلية - مثلا - تشيران الى صورة من الصور التي كانت مرسومة فيه عقول الناس لنوع من الحكم لا تُراعى فيه قوانين وضعية أو شرائع سماوية ويكون في يد شخص واحد يتحكم في مصائر الرعية ويتميز عليهم[2] -، وهذا ما أشار إليه الخليفة عمر ﷺ حينما استنكر ما رآه علي معاوية ﷺ - حينما كان واليا على الشام - من أبهة الملك وزينته، فقال له غاضبا: أكسروية يا معاوية[3]؟، وهو الذي قصد إليه الإمام علي ﷺ حين خطب بأهل الكوفة فأشار الى معاوية ﷺ وأنصاره قائلا: والله لو وَلُوا عليكم لعملوا بأعمال كسرى وهرقل[4]!.

كما يتضح المعنى نفسه في قول عبد الله بن عمر ﷺ حين رد على معاوية ﷺ - كما نقلنا قوله فيما مضى - عندما أراد أن يأخذ البيعة لابنه يزيد من كبار الصحابة في المدينة: فإن هذه الخلافة ليست بهرقلية ولا بقيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء. وفي الاتجاه نفسه وجه عبد الرحمن بن أبي بكر ﷺ قوله لمروان بن الحكم، كما وجه غيره من الصحابة والتابعين أقوالهم الى الحكام والطغاة والمستبدين[5].

---

(١) نقلا عن: د. عزت قرني. م.س.ص١٤٩.

(٢) سلمان الجميلي. م.س.ص١١.

(٣) ابن خلدون. المقدمة. م.س.ص٢٥٤.

(٤) ابن الاثير. الكامل في التاريخ. م.س.ص١٤٧.

(٥) للمزيد حول هذه الاقوال ينظر: ابن قتيبة الدينوري. الإمامة والسياسة. ج١. م.س.ص.١٥٠.

وطبقا لهذه الأقوال والأوصاف، جاء الاستبداد نقيضا للشورى كما جاء التفرد والتسلط نقيضا للاختيار.

ومع أن المفكرين الأشاعرة لم يخوضوا - ما خلا الغزالي(1) - في تفاصيل مصطلح الاستبداد، بشكل محدد متبلور. إلا أنهم طالما خاضوا فيما هو دال عليه. فالشهرستاني(2) يرى أن الاستبداد انما هو انكار الشرائع وأن المستبد هو من يضع حسب رأيه قواعد وحدود خاصة به. فهو يقول: «فالمستبدون بالرأي مطلقاً هم المنكرون للثوابت وهم لا يقولون بشرائع وأحكام آمرة بل يضعون حدوداً عقلية يمكنهم التعايش عليها». ليقترب من هذا الماوردي(3) في اعتباره الشرائع والقواعد الآمرة بمثابة المقاييس التي يقاس عليها صاحب الأمر أو السلطة، فإذا كان يحكم بما شرع من أحكام وسنن فإنه لا شك سيكون بعيدا عن الانقياد بأهوائه والاستبداد برأيه. فيقول: «كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهل الطاعة فيه فرضا والتناصر عليه حتما لم يكن للسلطان لبث، ولا لأيامه صفو، وكان السلطان قهر ومفسد دهر. ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت». ويقول الفخر الرازي(4) : (إن الظالمين غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مُقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين).

وطبقا لهذا نجد حكمة السر الكامن خلف اعتبار منصب رئيس الدولة - عند الأشاعرة - منصبا سياسيا، وأنه أحد المكلفين بأفعالها بالاختيار شرعا. ذلك أن الشريعة، تدعو الإنسان الى خشية قوة عظيمة لا تُدرِك كنهها العقول، وهذه الخشية ناجمة عن إيمان مطلق بنصوصها. فلو كان منصبه، منصبا دينيا، فإن هذه الحالة تقود الى

---

(1) ينظر: الغزالي. التبر المسبوك. م.س.ص١٥ وما بعدها.

(2) سلمان الجميلي. م.س.ص١١.

(3) الماوردي. ادب الدنيا والدين. م.س.ص١١٩ وما بعدها.

(4) الفخر الرازي. مفاتيح الغيب. ج١.م.س.ص٧١٣.

نشوء سلطة دينية واجبة الطاعة المطلقة تكون وجها آخر للاستبداد الذي يَستذل البشر ويُرهبهم، لان صاحب السلطة – هذا – ليس معصوما كالنبي.

فرئيس الدولة في الاسلام، عند أهل الاختيار، والأشاعرة منهم، ليست ذاته مقدسة، كما هو حاله عند أهل النص، وهو لهذا مسؤول عن أعماله جميعا[1]. ومن هذا المنطلق فقد قدمت لنا النظرية السياسية الأشعرية طروحاتها الفكرية بشأن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية ورفض الاستبداد المبرر بالدين والقداسة وجعلت من السلطان حارسا للدين – كما أسلفنا –.

فالدين والسلطان – كما يقول الغزالي[2] – توأمان ولهذا قيل: إن الدين أُس والسلطان حارس، وما لا أُس له فمهدوم وما لا حارس له فهو ضائع. فانسجم بذلك الأشاعرة مع الإتجاه الذي يضع مسؤوليات رئيس الدولة ضمن دائرتين (دينية ودنيوية)، إذ رَأَوا أن الخلق يحتاجون الى من يرأسهم ويحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون، فيمنع الظلم وينتصف للضعيف.

وطبقا لهذا فقد تبلورت في الفكر الإسلامي، عمليا، ثلاث اتجاهات رئيسية[3] في مواجهة الظلم والاستبداد:

الاتجاه الأول: الذي ينادي بالخروج على السلطة وحمل السيف على الإمام الجائر أو المستبد. وأشهر الفرق التي أخذت بهذه الوسيلة الثورية في التغيير (ونعني

---

(١) ينظر:

د. عبد الحميد متولي. الشريعة الإسلامية كمصدر أساس للدستور. م.س.ص٢٥٨.

د. عبد الحميد متولي. مبادئ الحكم في الاسلام. م.س.ص٩١٤-٩١٥.

(٢) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. م.س.ص١١٨.

(٣) ينظر: نيفين عبد الخالق. المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي. مطبعة الملك فيصل الإسلامية. القاهرة. ١٩٨٥. ص٢٣ وما بعدها.

سلمان الجميلي. م.س.ص١٨ وما بعدها.

بها طريقة المواجهة الايجابية: الثورة)[1] هي: الخوارج[2] والمعتزلة[3] والشيعة (الزيدية)[4] و(الإسماعيلية)[5].

الاتجاه الثاني: الذي ينادي بالصبر والدعوة الى النصح وعم الخروج بالسيف.

وأشهر هذه الفرق التي أخذت بهذه الوسيلة الإصلاحية في التغيير (ونعني بها طريقة المواجهة السلبية) هي: المرجئة[6] وأهل الحديث من السنة[7] ومعظم الشيعة الامامية الاثني عشرية[8].

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه التوفيقي الذي تبلورت مواقفه نتيجة للوقائع التاريخية الناجمة عن فشل العديد من الثورات الإسلامية، فاشتُرط لهذه المواجهة تحقق (القدرة والتمكن)؛ لكي لا تضيع دماء المسلمين دون التخلص من الحاكم المستبد. وتعتبر هذه مرحلة مكملة لما ذهب إليه أهل (الصبر) الذين وقفوا موقفا سلبيا دون الخروج على الحكام المستبدين والجائرين.

---

(1) W.M.Watt.the Formataveperiod of Islamic thought (Edinburgh: 1973) p. 22.

كذا: يوليوس فلهوزن. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام (الخوارج والشيعة). ترجمة: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت ١٩٥٨. ص١٧٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: د. جهاد تقي صادق (مسائل أساسية في الفكر السياسي للخوارج) مجلة العلوم السياسية، السنة الثاني. العدد٧. حزيران. ١٩٩٩. ص٣٨-٤٢.

(٣) ينظر: د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٥.. وما بعدها.

(٤) ينظر: ناجي حسن. ثورة زيد بن علي. مكتبة النهضة. بغداد. ١٩٦٦. ص١٤.

W.M.Watt. the Majesty that was islam. repriat (London:1976) p.67.

(٥) ينظر: برناد لويس. أصول الإسماعيلية. دار الكتاب العربي. القاهرة. ص ١١.

(٦) ينظر: جهاد تقي الحسيني (المرجئة ومسألة الخروج عن السلطة). مجلة العلوم السياسية. السنة الخامسة. العدد١٢. تموز. ١٩٩٤. ص٤.

(٧) أبو الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين. ج/ ٢. م.س.ص٤٥٢-٤٥٣.

(٨) د. أحمد محمود صبحي. نظرية الإمامة عن الاثنى عشرية. م.س.ص٣٩٨ وما بعدها.

ويبدو لنا – كما سنرى – أن الأشاعرة والماتريدية هم الذين يمثلون هذا الاتجاه.

ويبدو لنا – أيضا – أن الاتجاهات الثلاثة من المواجهة كل منها يرى في الوجه المعبر عن مواقفها سندا شرعيا من الحديث الشريف «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكِرْهُ بِيَدِهِ، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيُنْكِرْهُ بِلِسَانِهِ، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيُنْكِرْهُ بِقَلْبِهِ، وَذَاكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ**»(1).

وبذلك تتضح حقيقة العلاقة التي تربط بين الاتجاهات الإسلامية فهم في الواقع يمثلون حقيقة واحدة وهي رفض الظلم والاستبداد والعمل على تغييره، وما افتراقهم في التغيير عن ذلك الى حالات ثلاث إلا انعكاس للاختلاف في طريقة التعبير عن الرفض وكيفية مواجهة الاستبداد.

(1) رواه مسلم. بنظر: صحيح مسلم. ج٢.م.س.ص٢١.

المبحث الثاني

إلتزامات الأمة ونوابها تجاه رئيس الدولة

لقد بسطنا القول، من قبل، في أن مهمة الحكومة الإسلامية والقائمين عليها لا تعدو القيام بواجبات الوكالة عن الأمة الإسلامية والنيابة عنها في تحقيق أهدافها الإجتماعية، بالعمل والإمتثال للاوامر الإلهية. فالمسؤولية الابتدائية والأساسية هي للأمة ولكنها في أكثر الأوقات لا تستطيع أن تمارس هذه الواجبات وأن تقوم بمسؤوليتها هذه إلا بواسطة ممثليها من أهل الحل والعقد. وهكذا تنتقل المسؤولية الى أهل الحل والعقد الذين يختارون رئيس الدولة ويعهدون إليه منصبه. فيقوم بكل ما تحمله الأمة من مسؤولية فيصبح المسؤول الأول عن القيام بواجباتهم.

لهذا فإن الأمة بسبب عدم إمكان قيامها بواجباتها بشكل مباشر، لاسيما في الأمور السلطانية قد أوكلت وظيفة حراسة الدين وسياسة الدنيا الى رئيس الدولة وأوكلت وظيفة اختيار هذا الرئيس لنوابها (أهل الاختيار). وأودعت فيهم مهمتي الحل (الرقابة الدستورية) - بالمصطلح القانوني للكلمة - والتشريع (الإجتهاد). ليكونوا بذلك هم (أهل العقد والحل) و(أهل الإجتهاد).

ومهما شكلت هذه المؤسسة - كما رأينا من قبل -، هيئة واحدة أم هيئتين، فهم يُكوِّنون مؤسسة واحدة هي مؤسسة الشورى، ومهما كانت مسمياتها، فهم نواب الأمة ووكلائها.

والناظر لوظيفة مؤسسة نواب الأمة - هذه - سيجدها في الوقت الذي تؤسس السلطة في شخص رئيسها، وتمنحه ما يسمى بالفقه الدستوري، الشرعية، فإنها تبقى في رقابة دستورية عليه، والأمة من وراءها في رقابة شعبية، كي تحفظ المشروعية.

لهذا فإن واجبات وظيفة أهل الشورى - هؤلاء - تتجلى في تحقيق مبدأ الشرعية والمشروعية.

المطلب الأول

واجبات الأمة وحدود وظيفة نوابها

لما كان كل عقد يتم بإيجاب وقبول، وأن المنشئ لعقد السلطة، وصاحب المصلحة الأولى في إيجاده إنما هو الأمة. فإن البيعة العامة، التي تعقدها الأمة لرئيس الدولة بعد البيعة الخاصة التي عقدها له نواب الأمة تلتزم بآثار هذا العقد الصحيح اللازم[1].

فالإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين - كما يقول الماوردي[2] - والشرع في الوقت الذي يكون قيدا على الراعي فهو قيد على الرعية - أيضاً -.

وهي (أي الأمة) دائما من ورائه في إعانته وتسديده وتقويمه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، خلعه واستبداله متى ما اقترف ما يوجب ذلك. فلذلك وجب على الأمة المسلمة بأسرها أن تقوم بواجبين اثنين نحو خليفتها بنفسها وبواسطة نوابها: (الطاعة والنصرة) و(النصح والتقويم).

أولاً - الطاعة والنصرة:

آمن الأشاعرة[3]- شأنهم شأن أهل السنة[4]- بوجوب طاعة أولي الأمر (وهم كل من يؤول إليه الأمر من خليفة وأمير وقاضٍ ويدخل فيهم كذلك أهل الحل والعقد)

---

(١) د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١١٩.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٧.

(٣) ينظر: الغزالي. التبر المسبوك. م.س.ص١٠٤

كذا: الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢. وما بعدها.

(٤) الشوكاني. فتح القدير. ج١. م.س.ص٤٤٤-٤٤٥.

ما لم يأمر بمعصية، إلا الفخر الرازي[1] فيقول «وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الأكثر انها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم». مستدلين على هذا الوجوب بالنص الإلهي ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾[2].

ذلك أن الله سبحانه عندما قرن طاعته وطاعة رسوله بأولي الأمر، جعل طاعته وطاعة رسوله طاعتين مستقلتين أما طاعة أولي الأمر فليست بمستقلة كما يشير إليه النص وإنما مضافة الى هاتين الطاعتين. فأوجب سبحانه طاعتهم ما لم تكن هذه الطاعة مخالفة لطاعة الله ورسوله، والى هذا المعنى يشير الحديث الشريف: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى المَرْءِ المُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ»[3].

وهذا ما يؤيده قول أبي بكر ﷺ لما تولى منصبه «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[4].

وكما يكمن في قوله، أعلاه، وجوب طاعة ولي الأمر ما لم يأمر بمعصية، ففي قوله ﷺ: «فإن أحسنت فأعينوني»[5] يكمن وجوب (إعانته ونصرته) في الإحسان والبر والتقوى. استنادا للنص القرآني: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾[المائدة: ٢]

فالطاعة لوحدها لا تكفي وإنما يقترب بها (النصرة). لأن التعاون على البر والتقوى واجب كل مسلم مع كل واحد وهو مع أولي الأمر أولى[6].

---

(١) الرازي. مفاتيح الغيب. ج٣. م.س.ص٣٥٩.

(٢) سورة النساء / الآية ٥٩.

(٣) صحيح البخاري. ج٢ (كتاب الاحكام). م.س.ص١٠٥٧.

(٤) ابن قيم الجوزية. اعلام الموقعين. ج٤. م.س.ص٤٠٠.

(٥) ابن هشام. السيرة النبوية. ج٤. م.س.ص١٠٧٥.

ابن كثير. البداية والنهاية. ج٦. م.س.ص٣٠١

(٦) د. محمد أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٤٩ وما بعدها.

ويُعبر الماوردي[1] عن موقف الأشاعرة في طاعة أولي الأمر وإعانتهم بالقول: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله».

وقرر الغزالي[2] أن الإعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة. مستندا الى الأحاديث المأثورة القائلة: «**إِنَّهَا سَتَكُونُ أُمَرَاءُ يَكْذِبُونَ وَيَظْلِمُونَ فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ، وَلاَ يَرِدُ عَلَيَّ الْحَوْضَ**» وقوله – أيضا – «من دعا الظالم بالإبقاء فقد أحب أن يُعصى الله في أرضه»[3].

وهذا ما يفسر قول الرازي – آنف الذكر – في عدم طاعة السلطان لإعتقاده بأن الجور والاستبداد قرين به، ففي قوله – إذاً – تكمن الطاعة المشروطة، كبقية الأشاعرة.

وطبقا لهذه الأقوال وغيرها، فطاعة رئيس الدولة – عند الأشاعرة، كما هم أهل السنة – مشروطة بطاعة الله ورسوله، وإعانته – عندهم – مشروطة على فعل العمل الصالح لا فعل المنكر.

ولما كان القول المأثور: «**لَا طَاعَةَ لمخلوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الله، إِنَّمَا الطَّاعَةَ فِي الْمَعْرُوف**»[4] هو المستند في عدم طاعة السلطان، الذي يأمر بمعصية فإنه من باب أولى لا إعانة له على فعلها ولا نصيره.

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص٦.

(٢) الغزالي. احياء علوم الدين. ج٢. م.س.ص١١٢.

(٣) لقد أخرج الطبراني في المعجم الاوسط حديثا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «سَيَلِيكُمْ بَعْدِي وُلَاةٌ، فَيَلِيكُمُ الْبَرُّ بِبِرِّهِ، وَالْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَصَلُّوا وَرَاءَهُمْ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ» وقال ضعيف جدا. ينظر: د. خالد الجميلي. م.س.ص١٦.

(٤) أورد الأمام مسلم بلفظة. «لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ طَاعَةَ لِبَشَرٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ» ينظر: صحيح مسلم. ج٦. م.س.ص١٥.

فإن قول البعض، لاسيما المستشرقين[1]*، بأن الأشاعرة - ومنهم أهل السنة - يوجبون طاعة السلطان وإن كان جائرا طاعة مطلقة، ليس له صحة. فلا طاعة واجبة لأحد غير الله أو الرسول أو الإمام العادل - كما يقول الطبري[2]** -.

فالناس قد امرهم الحق تعالى بطاعة أولي الأمر بعد ما أمر هؤلاء بالعدل تنبيها على وجوب طاعتهم ما داموا على الحق.

يقول الفخر الرازي[3]: «ان الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما عُلم بالدليل أنه حق وصواب»، مؤكدا «أن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق». وقد حمل الرازي[4]، شأنه شأن الأشاعرة، وجوب الطاعة المشروطة بتحقيق العدل حيث قال: «وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الأكثر أنها تكون محرمة لانهم لا يأمرون الا بالظلم».

وطبقا لهذا، فإنهم يرون - كما يثبت ذلك الجويني[5] - أن الإمام يُعزل إذا فقد طاعته.

ثانيا - النصيحة والتقويم:

لما كانت الأمة رقيبة على خليفتها، ولها حق القوامة عليه - عند الأشاعرة -، كما هو إجماع أهل الاختيار. «فمتى زاغ عن ذلك - كما يقول البغدادي[6] - كانت الأمة عيارا عليه: في العدول به من الخطأ الى الصواب».

---

(١) (*) ينظر:

- D. S. Margoliouth: Mohammedanism 1949. P. 97.
- T. Arnold The Calfate oxford. 1924. P. 47.

(٢) (**) الطبري. التفسير الكبير. ج٥. م.س.ص٨٩.

(٣) الرازي. مفاتيح الغيب. ج/ ٣. م.س.ص٣٥٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الجويني. غياث الامم. م.س.ص٢.

(٦) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

فالواجب إذا وقع شيء من الجور، إن قل أن يُكلم في ذلك، ويُمنع منه، ذلك أن «تقويم أوده – كما يقول الجويني[1] – ممكن ما وجدنا الى التقويم سبيلا»، فمرحلة النصيحة – إذاً – سابقة على مرحلة التقويم، وتلك إذا لم يحسن ولي الأمر السير على الرغم من النصيحة، بل أساء في عمله وسلوكه فعلى المسلمين عامة وعلى أهل الحل والعقد خاصة أن يقوموه[2].

ولهم في أقوال الصحابة، مستندا شرعيا. فهذا أبو بكر ﷺ قد طالب الناس بالتقويم: «وإن أسأت فقوموني)[3]. وهذا عمر ﷺ كان يقول «أيها الناس: من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه، فقال رجل له: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في أمة محمد ﷺ من يقوم اعوجاج عمر بسيفه»[4]. فالأمة رقيبة على رئيس الدولة وعليها واجب النصيحة ولها حق التقويم بما هي ملزمة به من الأمور الآتية[5]:

١. وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: لقوله ﷺ: « كَلاَّ وَاللهَّ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا» وقوله ﷺ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ»[6].

٢. بما هي مأمورة به من بذل النصح لقوله ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ، إِنَّمَا الدِّينُ النَّصِيحَةُ». قَالُوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهَّ؟ قَالَ: «للهَّ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[7] فالنصيحة للائمة والولاة واجبة على المسلمين.

---

(١) الجويني الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٢) د. محمد أحمد غازي. مؤسسة أهل الحل والعقد. م.س.ص١٠٥ وما بعدها.

(٣) ابن هشام السيرة النبوية. ج/ ٤. م.س.ص١٠٧٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٤ وما بعدها.

(٦) ابو داود. السنن. كتاب الملاحم: باب١٧ (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر).

(٧) رواه البخاري ومسلم. (صحيح البخاري. صحيح مسلم). باب (النصيحة).

١. بما هو واجب لها من حق الشورى – كما أشرنا من قبل –

٢. فضلا عما لها من الحق بوصفها الطرف الأول في العقد.

فإذا حاد رئيس الدولة عن الطريق السوي، ولم يرع الأمانة، واذا جار وظلم أو بدل السيرة أو عطل الحدود أو خالف الشرع من أي وجه من الوجوه، فإن الأمة قوَّامة عليه ولها إما حق تقويمه أو حق عزله[1].

والى هذا المعنى أشار إمام الحرمين الجويني[2] بقوله «إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشه... فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب».

ويبدو لنا أن أخذ الجويني بالاستصلاح[3] وتبعه بذلك الغزالي[4] دون الشافعية – والأشاعرة منهم – الذين لا يأخذون به هو الذي قاد به إلى هذا القول، دونهم. وهذا رأي الماوردي[5] – أيضا.

وهو على خلاف الغزالي[6] الذي يقول: «وأما الرعية مع السلطان فليس لها معه

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٤.

(٢) نقلا عن: التفتازاني. شرح المقاصد. ج٢.

كذا في هذا المعنى: الجويني. الارشاد. م.س.ص٤١٩ وما بعدها.

(٣) عمار الطالبي (الاستدلال الاصولي عند الأمة كما يراه الجويني في كتاب البرهان) الدراسات الإسلامية. مج١٩، ع٥. (اكتوبر – ديسمبر ١٩٨٤). ص٥٩ وما بعدها.

كذا: إمام الحرمين الجويني (الورقات في أصول الفقه). رسالة الاسلام، ع٣-٤. (١٩٧٠). ص٦٢ وما بعدها.

(٤) د. عبد الكريم زيدان. الوجيز. م.س.ص٢٠٣.

(٥) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٩-٢٠.

(٦) يحدد الغزالي مراتب خمسة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي: (التعريف بالمنكر والوعظ بالكلام اللطيف ثم السب والتعنيف فالمنع بالقهر بطريق المباشرة، ثم التخويف والتهديد بالضرب ومباشرته حتى يمتنع عما هو عليه. ينظر:

الغزالي. احياء علوم الدين. ج٢. م.س.ص٣١٥ وما بعدها.

إلا التعريف والنصح» أما بقية المراتب كالمنع بالقهر والتهديد بالسيف فإنه - كبقية الأشاعرة - لا يعتبرها وسائل جائزة إلا بشروط التمكن، وأن لا تجر إلى فتنة كما سنرى لاحقا - وهو قول مؤسس الأشعرية[1] الذي يرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامهم وتضليل من رأىٰ الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة.

وقصارى القول، أن الأمة إذا توفقت - عن طريق نوابها - في اختيار الإمام العادل، الحائز على شروط الإمامة، وهي دائما من ورائه في طاعته وإعانته ونصرته وتقديم النصح له، بل وتقويمه، فإنها قد أدت واجباتها تجاهه، وتجاه الأمة التي أوكلتها مسؤولية القيام بهذه الوظيفة، وحققت أهدافها (وهي اختيار إمام عادل أمين على تحقيق واجبات الأمة).

أما إذا أخفقت، في الاختيار بأن اختارت إماما غير حائز على أهلية الوجوب، أو حدثت عوارض تخل باهلية الاداء فإن الأمة ونوابها أمام مسؤوليتهم الشرعية، فالشرع ليس قيدا على الراعي فحسب، وإنما هو قيد على الراعي والرعية - معا -.

---

(١) الاشعري. الابانة. م.س.ص٧٩.

الأشعري. المقالات. ج٢. م.س.ص٤٥٢.

المطلب الثاني

مسؤولية الأمة ونوابها

لقد تبين لنا من قبل أن مسؤولية رئيس الدولة، مسؤولية مزدوجة، فهو مسؤول إمام الأمة مسؤولية تعاقدية بالإضافة إلى مسؤوليته أمام الله جل وعلا مسؤولية تقصيرية، فاذا خرج عن الجادة بظلم أو ارتكاب معصية أصبح معرضا: إما لأن يقام عليه الحد وإما لأن يفقد منصبه إذا شاءت الأمة أن تعزله، ولأن يحل به غضب الله ويعاقب على أعماله؛ اما في الآخرة أو في الآخرة والدنيا معا[1].

وطبقا لهذا، فإن رئيس الدولة في الإسلام، لاسيما لدى الأشاعرة[2]، حاكم دستوري، بالمعنى الذي نعرفه اليوم - فهو مقيد بالقانون الإسلامي - أي الشرع - وللامة عليه سلطان. فهي التي منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة وما هو إلا وكيل عنها، فلها الحق أن تسأله عن عمله، فالجهة التي لها حق انشاء العقد لها حق فسخه[3]، فهو ليس، كما توهم البعض، ولاسيما المستشرقين[4]* بأنه ليس مسؤولا أمام أحد، أو أنه لا يمكن له أن يكون حاكما دستوريا، وأن الرعايا المسلمين ليست لهم أي حقوق ضد رئيس الجماعة القائم. بل إن الأمة هي صاحبة السيادة - بالمفهوم القانوني للكلمة - عمليا، أما نظريا فالحاكمية لله تعالى.

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس. م.س.ص٢٩٩.

(٢) ينظر: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٨٧.

(٣) د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٧٤ وما بعدها.

(٤) (*) ينظر في هذه الآراء:

- T. Arnaldo: «The Caliphte» /bid P. 47.
- D.S. Mmargoliouth: «Duhammedanism. / bid p. 97.
- D.B. Magdonal: «Developmenent of Muslim The ology Jurisprudens and constitutional Theory. pp. 58-59.

أولاً – عزل رئيس الدولة:

يرى الأشاعرة «أن للأمة حق خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه»(1). ومرحلة العزل تأتي بعد مرحلة التقويم، وذلك إذا لم يستقم أمره على الرغم من جميع المحاولات لإصلاحه وتقويمه، فحين إذ يجب على أهل الحل والعقد «أن يعزلوه ويختاروا من هو أفضل القوم» -كما يقول البغدادي(2) -.

وطبقا لهذا نرى أن الأشاعرة لا توجب حق العزل للأمة إلا بسبب موجب للأمة. أما إذا لم يتوافر السبب الموجب يبقى ولي الأمر محتفظا بولايته.

وعبر الجويني(3) – عن اجتماع الأشاعرة هذا(4) – بالقول: «ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مُجمع عليه». بل يسأل الباقلاني(5) مستنكرا: «هل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه، كما أنها تملك العقد له؟ ويجيب: لا».

بل أن عدم تغير حال الخليفة عما كان عليه في بدء الإلتزام يوجب عندهم، الطاعة والنصرة له – كما أسلفنا – وهذان الحقان ثابتان ما لم يتغير حاله، بمعنى، أنه لم يخرج من دائرة الشريعة بشبهة أو شهوة. وعلى هذا الأساس جاء الأمر إلى الرعية بالطاعة(6).

أما إذا عرض له عارض أدى إلى تغيير حاله، «ما لو كان عليه في الابتداء – كما يقول الماوردي(7) – مُنع من كونه امام، وبطلت إمامته».

(1) الجرجاني. شرح المواقف. م.س. ج3. ص276، ج8. ص353.

(2) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص188.

(3) الجويني. الارشاد. م.س.ص425.

(4) ينظر في هذا الإجماع: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص278.

(5) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص179.

(6) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص17.

(7) نفس المصدر. ص15 وما بعدها.

بيد أن «خلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل» - عندهم[1] -.

فكما ينشئ العقد الملزم للجانبين التزامات متقابلة على عاتق كل من طرفيه، فيصبح كل منهما دائنا للآخر ومدينا له - على أساس القياس -. وفي الوقت نفسه يُنشئ العقد نفسه ارتباطا بين هذه الالتزامات.

فيبدو أمرا طبيعيا عادلا أنه إذا لم يقم أحد المتعاقدين بتنفيذ التزامه للمتعاقد الآخر أن يوقف من جانبه تنفيذ ما بذمته من التزام وهذا هو الدفع بعدم التنفيذ، أو أن يتحلل نهائيا من هذا الإلتزام وهذا هو الفسخ[2].

أما إذا قام احد المتعاقدين بتنفيذ التزامه فما المبرر أن يوقف الطرف الآخر الدفع بعدم التنفيذ أو الخلل من الالتزام.

يقول الماوردي[3]: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم» وهذا هو أثر العقد بالنسبة لرئيس الدولة.

وهذا هو رأي أصحاب الحديث[4] في قولهم «والإمامة إذا انعقدت لم يكن لأحد فسخها من غير أن يكون هناك حادث يوجب الفسخ»، وهذا هو قول المعتزلة[5] - أيضا - وكل الفرق الإسلامية ما عدا أهل النص.

ولنا في قول الخليفة الثالث عثمان ﷺ عندما طلب منه الثائرون، الاعتزال، دليل عندما قال: لا أنزع قميصا سربلني الله به - كما أسلفنا -.

والذي فسره البعض تفسيرا خاطئا، بأن مراده الحق الإلهي. والحقيقة أنه أراد

---

(١) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٦.

(٢) ينظر في هذا: د. عبد المجيد الحكيم وآخرون. م.س.ص١٧٤.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٥.

(٤) أبو يعلى. الامامة. م.س.ص٢١٣.

(٥) القاضي عبد الجبار. المغني. ج٢. م.س.ص٥٣.

بذلك التعبير عن حق الاحتفاظ بالرئاسة وواجب الأمة بالالتزام بالعقد، ما دام السبب الموجب للعزل غير موجود.

وإذاً ما كان الأشاعرة لا يوجبون حق العزل إلا بسبب موجب. فهم يرون – إذاً – أن هناك أسبابا موجبة للخلع وأخرى غير موجبة له.

ولنا أن نتسائل: ما هي هذه الأسباب الموجبة لخلع رئيس الدولة وعزله، عند الأشاعرة؟ وللإجابة نقول: هناك أسباب تدخل كعوارض في أهلية الوجوب وأخرى متضمنة في أهلية الاداء.

أ- عوارض أهلية الوجوب:

ليس تكرارا القول، أن اختيار رئيس الدولة، لا يتم إلا لمن استوفى شروط الرئاسة (رئاسة **الاستكفاء**) أو استولى عليها بالقهر (رئاسة **الاستيلاء**).

وطبقا لهذين الشكلين، فإن أهلية الوجوب، في الأولى تامة متوافرة، ابتداءا، ما لم يطرأ عليها طارئ يعرضها للاختلال والنقص لاحقا كـ(العجز العضوي في فقدان الأعضاء أو فقدان العقل أو الجرح في عدالته أو...).

وفي الثانية، ناقصة منذ الابتداء، تم إقراره معها، لضرورة قائمة، وصاحبها (**متغلب**) وليس بإمام.

وفي الوقت الذي تمنع كافة الفرق العدلية كـ(الخوارج والشيعة الزيدية والإمامية الإثني عشرية) أجازة أحكام المتغلب وتصرفاته في كل ما يجوز التصرف فيه إلا للإمام، فإن الأشاعرة ومعهم أهل السنة، والامامية الإثني عشرية فإنهم وأن استنكروا الاستبداد والتغلب. من حيث المبدأ – نظريا – إلا أنهم – تطبيقيا – رجحوا كفة الاعتبارات العملية الداعية إلى إمضاء الأحكام واقامة الحدود وتصريف الشؤون حتى تستمر حياة الناس وتستقيم على نحو ما من الإستقامة[1].

---

(١) المصدر نفسه.

ويعلل الغزالي(١) سبب انعقاد إمامة المستولي بأن الأمة بين خيارين: اما أن تُحرك فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوته من نقص هذه الشروط التي أُثبتت لمزية المصلحة فلا يُهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها، كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا. وبين أن تُحكم بخلو البلاد من الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال.

وموقفهم – لهذا – كما يقول الماوردي(٢): أنه ينظر: في أفعال المستبد المتغلب الذي يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة.

فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز اقراره عليها، تنفيذا لها وإقرارا بأحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها، بل ويُخلع.

وهذا هو الموقف نفسه مع الرئيس المستوفي لشروط الرئاسة إذا حدث منه «ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته، لانتظامها وإعلانها»– كما يقول الآيجي –(٣)، وهو موقف بقية الأشاعرة(٤)*.

وقد اتفق الأشاعرة على أن الأحداث التي ينعزل بها الإمام كعوارض لهذا الشكل من الأهلية هو الأحداث القادحة في عدالته، والتي في مقدمتها فسق الاعتقاد أو فسق الجارحة(٥)**، من جهة. والنقص في بدنه، الذي يؤثر في الصفات اللازمة لتمكنه

---

(١) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص١٠٠.

(٢) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٩–٢٠.

(٣) الجرجاني. شرح المواقف. م٣. ص٢٦٧.

(٤) (*) ينظر: البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

الغزالي. الاقتصاد. م.س.ص٢٣٨.

(٥) (**) يحدد الأصوليون فسق الاعتقاد بانه (الاعتقاد الفاسد المجانب لمذهب أهل الحق والفرقة الناجية) وهذا هو الفسق الذي يبلغ حد الكفر لانه يدخل في البدعة. اما فسق الجارحة فهو (ما يقترفه العبد من الكبائر بجوارحه). وليس ضروريا – عند الأشاعرة، تبعا للمعتزلة – أن يبلغ الإمام في الفسق حد الكفر، حتى يعزل، كما اشترط ذلك اصحاب الحديث وإنما مجرد الفسق =

وقدرته على أداء ما فَوضت له الأمة من المهام، وهذا النقص كما يكون في الحواس، يكون في الأعضاء، وفي التصرف، من جهة أخرى[1].

وهم بهذا تبع لامامهم في الفقه (الشافعي) الذي يرى عزله للفسق والجور، لأن الفاسق ليس من أهل الولاية فكيف يَنظر لغيره إذا كان لا ينظر لنفسه[2]؟!.

مستندين في ذلك إلى إجماع الصحابة – كما المعتزلة – [3]، الذين يرون «ان الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجري مجرى الفسق لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك».

ويبدو أن قول الباقلاني[4] «وعند أصحابنا أن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه» شذوذ عن رأي الأشاعرة إلى رأي أصحاب الحديث[5] – والنووي[6] من الشافعية – الذين انكروا خلع الإمام الفاسق، إلا إذا بلغ في الفسق حد الكفر، على عكس جمهور الأشاعرة الذين رأوا أن ما دون الكفر من الفسق قادح في عدالته.

وطبقا لهذين الرأيين انقسم الأشاعرة إلى:

أغلبية قائلة بالخلع والعزل، وهم يسايرون إمامهم في الفقه (الشافعي).

وأقلية قائلة، بإنكار الخلع والعزل، لأن فسق الخليفة لا يخرجه عن الملة، ولا

= الذي يجرح بالعدالة، كاف.

للمزيد ينظر: د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم. م.س.ص٤٩٦ وما بعدها.

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٧.

(٢) التفتازاني. شرح العقائد النسفية. م.س.ص٤٨٨.

(٣) القاضي عبد الجبار. المغني. ج٢٠. م.س.ص٢٠٣.

(٤) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٦-١٨٧.

(٥) ابو يعلى. الامامة. م.س.ص٢١٦-٢٢٣.

ابو يعلى. الأحكام السلطانية. م.س.ص٤،٦.

(٦) شرح النووي على صحيح مسلم. ج٢. م.س.ص٢٢٩.

يمنعه من النظر أكان الفسق متعلق بأفعال الجوارح أو كان متعلقا بالاعتقاد مسايرين الإمام النووي من الشافعية.

ب- عوارض أهلية الأداء:

لقد قلنا – من قبل – أن رئيس الدولة، مقيد بأداء وظيفته بالشرع وبالشورى. لهذا فإن الهدف من أداء واجبات وظيفته مقترن بتحقيق مبدأي العدل والشورى.

فإذا ما خرج عن العدل إلى الجور، وعن الشورى إلى الاستبداد، تعرضت أهلية الأداء عنده إلى عارض، يقدح في إمامته ويعرضه للخلع والعزل؛ لأنه، «ان حكم بالحق استديمت إمامته، وإن حكم بالجور انتقض أمره وتعين خلعه»[1].

يقول الجويني[2] «فأما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإن لم يكن يُحكم بانخلاعه وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدناه إلى التقويم سبيلا».

وبذلك يقول البغدادي[3] – أيضا –.

والغزالي[4] يرى خلع المستبد الذي لم يستكمل شروط الإمامة إذا أمكن تمام ذلك دون قتال فيقول:

«والذي نراه ونقطع به: أنه يجب خلعه إذا قدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط في من غير إثارة فتنة وتهييج قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتل وجبت طاعته وحكم بإمامته».

والأشاعرة، وهم منقسمون في أمر الإمام الفاسق إلى فريقين، قد انقسموا، تبعا – إلى ذلك في أمر الإمام المستبد الجائر إلى نفس الرأيين.

---

(١) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج٩. م.س.ص٢٩٤.

(٢) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥-٤٢٦.

(٣) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٤) الغزالي. الاقتصاد. م.س.ص١٣٧.

فالأشعري[1]، المؤسس، الذي طالب بإقرار المستبدين على سلطاتهم وإن كان قد طلب تسميتهم بالملوك بدلا من الخلفاء - كما مر ذكره - قد ناظره في ذلك تلميذه الباقلاني[2]، ونفر من الأشاعرة - يؤيده في ذلك النسفي[3] من الماتريدية - الذين يبررون ذلك بشيوع الجور والفسق في بلاد المسلمين بعد الخلفاء الراشدين، فيقولون:

«ولا ينعزل الإمام بالفسق: أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، والجور: أي الظلم على عباد الله تعالى. لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين. والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم»[4].

بينما نجد جمهور الأشاعرة، كالجويني[5] والماوردي[6] والبغدادي[7] والآيجي[8] والجرجاني[9] القائلين يُعزل بالجور، قد استندوا الى اجماع الصحابة القائلين بعزله بالفسق والجور - كما مر ذكره -.

ويبدو أن انقسام الأشاعرة في هذا الأمر الى فريقين، راجع الى أصل مفهوم الجرح في العدالة عندهم.

ومن نافله القول، هنا، إن عجز رئيس الدولة، عن القيام بمهامه إما بالحجر عليه واغتصاب سلطاته سواء كان ذلك بأسره عند المشركين مدة يُخاف معها الضرر على

(١) الاشعري. المقالات. ج٢. م.س.ص١٣٩.

(٢) الباقلاني. التمهيد. م.س.ص١٨٦-١٨٧.

(٣) التفتازاني. شرح العقائد النسفية. م.س.ص٤٨٣-٤٨٤ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٦) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٧.

(٧) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٨) الأيجي. المواقف. م٣. م.س.ص٤٠٠.

(٩) الجرجاني. شرح المواقف. م٣. م.س.ص٢٦٧.

المسلمين أو يتغلب أحد عليه ولا تقدر الأمة على نصرته، مسألة ينخلع بها[1].

وخلاصة القول، هنا، أن رئيس الدولة الإسلامية الذي تولى منصبه بمقتضى عقد مشروط قاض بوجوب قيامه بوظائفه في حراسة الدين وسياسة الدنيا، والتي تؤدي الى نشر العدالة وإقامة نظام الشورى.

فإذا قام هذا الرئيس بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله.

فإذا تغير حاله، وفقد الصفات الواجب توافرها ابتداءا فيمن يكون إماما كالجرح في عدالته أو النقص في أعضاء بدنه، أو عجز عن القيام بمهامه وواجبات وظيفته. فإن رئاسته تُخلع وللأمة حق عزله واستبداله. وهذا هو أثر العقد السياسي بين المتعاقدين (الراعي والرعية).

بيد أن الأشاعرة - ومعهم جمهور المسلمين - قد انقسموا الى فريقين:

فريق قائل، أنه لا بد لهم من طاعة السلطان الجائر وعدم الخروج عليه حتى يظهر الإمام العادل المؤهل للقيام بأمر الأمة - على رأي[2] أو حتى يتوافر لخروجهم عليه أسباب الظفر فيأتون بالعادل الصالح مكان الظالم الفاسق مشترطين ألا تتبدد القوى وتضيع الأنفس والأرواح - على رأي آخر[3] - وبين **قائل**: يعزل السلطان الجائر الفاسق وإن أدى الى إشهار السيف، كالبغدادي[4] وبين خياري (الصبر والثورة) توزعت فرق المسلمين.

وجمهور الأشاعرة، القائلين، بالعزل عند التمكن شريطة ألا يسبب عزله وقوع الفتنة، ولست أدري كيف يتصور إمكان ذلك:

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٧.

(٢) الاشعري. المقالات. ج١. م.س.ص١٢٣.

(٣) الغزالي. الاقتصاد. م.س.ص١٠٠٠.

(٤) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص١٨٨-١٨٩.

هل ينعزل رئيس الدولة بجوره وفسقه - تلقائيا -؟! أم أنه يحتاج الى عزل أهل الحل والعقد، والى مناصرة جمهور المسلمين، بقوة السيف؟ وهذا هو منشأ الخلاف حول مسألة دستورية شرعية بين الفقهاء الأشاعرة.

ثانياً: الخروج على السلطة:

إذا أردنا أن نحدد موقف الفقهاء الأشاعرة في هذه المسألة قلنا: إنهم جميعا متفقون، ولا خلاف بينهم في ذلك - سوى بعضهم - على أن رئيس الدولة (الجائر والفاسق الذي لا تنطبق القواعد على توليته مستحق العزل، ويجب عزله إذا قُدر على ذلك. وخير تفسير لما رأينا، أقوالهم السابقة التي تشير إلى هذا المعنى. ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يُقْدر على هذا الرئيس وظهر أنه من غير الممكن عزله، فهل يحكم بانعزاله: اي أن رئاسته تبطل من تلقاء نفسه، وبطريقة مباشرة من دون خلع واستبدال؟ ثم هل يجب الخروج حينئذ وإعلان الحرب عليه، وتحت أي ظروف بأي شروط[1]؟.

والأشاعرة، على اختلاف آرائهم مجمعون - ضمنا -: على أن مثل هذا الحكم إذا قامت عليه ثورة: أي ثورة كانت، ثم نجحت، فإن ولايته باطلة. وخلعه صحيح والثورة مُبررة شرعية. بدليل مشروعية خلافة الداعي الى نفسه - عندهم - إذا توافرت فيه شروط الرئاسة وتمكن من تقليدها بشوكة داعية له، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية: مشروعية رئاسة الاستيلاء. فالاعتراف - إذاً - بولاية الرئيس المستولي إذا وُجد مثل هذا الاعتراف قائما على أوهى أساس، وهو قائم في الوقت نفسه الذي يوجد فيه الاستعداد للاعتراف بشرعية الثورة عليه إذا ضَمن نجاحها وبصحة ولاية من يقوم مقامه[2]، لدليل على هذا الذي نقول.

فالبغدادي[3] يرى، حق الأمة في عزل الإمام الجائر، إذا لم يكن عزله سبب

(١) د. محمد ضياء الدين الرئيس. م.س.ص٣٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص١٨٨-١٨٩.

وقوع الفتنة، وأن أهل الحل والعقد تمكنوا من هذا العزل. «ولو بشهر السلاح ونصب الحروب».

- كما أفاد امام الحرمين وأيده العلامة التفتازاني[1] - بيد أن تلميذه الغزالي لم يشجع الثورة على الحاكم الظالم إلا في حالتين[2]:

الأولى: فقدان الحاكم مبررات وجوده الشرعي من خلال انحرافه عن مسار العدل والإنصاف واتباع سياسة الجور والظلم بشكل يؤدي الى العجز عن أداء الوظائف المناطة.

الثانية: فقدانه شرعية وجوده من خلال استيلائه على السلطة بالقوة والقهر مع وجود من هو أكفأ منه. فلو «تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة وكان في صرفه آثار فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته»[3]. «إن السلطان الظالم الجاهل أن ساعدته الشوكة وعسر حله وكان في الاستبدال به فتنة لا تُطاق وجب تركه ووجبت طاعته»[4]. وهذان الشرطان المانعان للثورة (الشوكة والفتنة) في حالة عدم توافرهما، عُدت الثورة - عند الغزالي - جائزة ومشروعة. يؤيده في ذلك جمهور الأشاعرة مثل (الجويني[5] والبغدادي[6] والماوردي)[7].

وهم على خلاف الذين اتبعوا أصحاب الحديث من الأشاعرة[8] وأنكروا الخروج

---

(١) التفتازاني. شرح المقاصد. ج٢. م.س.ص٢٧٢.

(٢) الغزالي. قواعد العقائد. م.س.ص١٠٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الغزالي. الحلال والحرام. م.س.ص١٣٢.

(٥) الجويني. الارشاد. م.س.ص٤٢٥.

(٦) البغدادي. أصول الدين. م.س.ص٢٧٨.

(٧) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٧.

(٨) الاشعري. المقالات. م.س.ج١. ص٣٤٨ وج٢. ص١٤.

على أئمة الجور، وقالوا بإمامة الفاجر والفاسق. لذلك فقد أعلن هذا الاتجاه أنه يدين «بترك الخروج على أئمة المسلمين بالسيف وترك القتال في الفتنة......».

ونرى - كما يقول الأشعري - الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة - كما أسلفنا وتمادي أنصار هذا الاتجاه السلبي حتى قال إن «السيف باطل ولو قاتلتْ الرجال وسبيت الذرية، وان الإمام قد يكون عادلا وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[1].

وهم في هذا يجارون أصحاب الحديث[2] القائلين: فإذا جار عليك السلطان فعليك بالصبر وعليه الوزر. على خلاف جمهور الأشاعرة، القائلين بحق الأمة في عزل رئيس الدولة بسبب يوجبه - كما أسلفنا - «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا لكتاب الله تعالى ولسنة رسوله ﷺ، فإن زاغ عن شيء منها - كما يرى الشهرستاني[3] وجمهور الأشاعرة[4] - مُنع من ذلك وأُقيم عليه الحد والحق، فإن لم يُؤَمن أذاه الا بخلعه، خُلع وولي غيُره» و«ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ظلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه»[5]، وهذا رأي الماوردي[6] - أيضا -.

ويبدو - كما أشرنا من قبل - أن تدهور أوضاع الخلافة العباسية، وتحول الحكم الى غنيمة ينالها كل من امتلك فضل قوة السيف، وتنازع الناس وتشتتهم، جعل الأشاعرة يرفضون تلك الاوضاع ويتحدثون عن دولة موحدة، وخليفة واحد، لا يجوز

---

(١) الاشعري. المقالات. ج٢. م.س.ص٤٥٢-٤٥٣.

(٢) ابو يعلى. الامامة. م.س.ص٢١٦ وما بعدها.

(٣) الشهرستاني. الملل والنحل. ج١. م.س.ص١٥٧-١٥٨.

(٤) ينظر: الجويني. غياث الامم. م.س.ص١٠٨-١٠٩.

(٥) الشهرستاني. نهاية الاقدام. م.س.ص٤٩٦.

(٦) الماوردي. الأحكام السلطانية. م.س.ص١٥-١٩.

الخروج عليه، بل نصرته، مما يعكس حرصا واضحا على الدولة ووحدتها وعدم تجزئتها وتشردها.

وإن اثبت الخارجي أنه أهل للخلافة أكثر من أهلية متوليها لها وجب على الأمة موالاته، وكان هاجس الوحدة ملحوظا هنا - أيضا - بل إنها القضية الأولى بهذا الفكر الأشعري وإن لم تُعلن صراحة.

الخاتمة

من الحقائق الثابتة في تاريخ النظريات السياسية العربية- الإسلامية أن قضية السلطة السياسية كانت من بين أهم الأسباب، إن لم نقل القضية المحورية التي فرقت الأمة الإسلامية إلى طوائف وفرق واحزاب.

وقد اتفق مؤرخوا الفرق على أن أول - بل وأعظم - خلاف حدث بين المسلمين كان هذا الخلاف السياسي حول الامامة. حتى قيل: ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية أو قضية دنيوية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان.

وعلى الرغم من أن كل فرقة تحاول أن ترجع جذورها التاريخية في النشأة وجذورها الفكرية في الاعتقاد إلى النبي ﷺ وعصره من أجل إثبات أنها الفرقة الناجية وغيرها فرق ضالة إلى النار.

بيد أن الفرقة الإسلامية الأولى التي يعود لها السبق في نشأتها تاريخيا هي مسألة ما زالت خلافية بين مؤرخي فرق ومقالات الإسلاميين.

وفرقة الأشاعرة، التي تعود نشأتها في نهاية القرن الثالث الهجري إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣هـ)، الذي كان معتزليا بل رأسا في الاعتزال، ثم انشق عنهم، لما تكشف له عوار مذهبهم، فرجع عن مقالتهم إلى مقالة أهل السنة والجماعة وسلك طريق ابن كلاب.

ومن تيسر له الاطلاع على كل كتب الاشعري، لقطع كونه تحول من المعتزلة لأنه أراد نصرة مذهبه (الشافعي) بعلم الكلام.

وطبقا لهذا استطاع الإمام الأشعري بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم الكلام وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يُحسِّن للعلماء الخوض فيه بعد أن كان يُعد من البدع المذمومة. حتى عُد بحق مؤسس علم الكلام السني، أو كما هو المصطلح

الغربي (مدرسة اللأسكلائية السنية)، كان من بين أتباعها الكثير من الفقهاء والمحدثين الذين اشتهر منهم: (الباقلاني وابن فورك وأبو اسحق الإسفرائيني والبغدادي وأبو مظفر الإسفرائيني والقشيري والماوردي والجويني والغزالي وابن تومرت والشهرستاني والرازي والآيجي).

وقد قام هؤلاء بتوسيع تعاليم الأشعري وآرائه حتى انتهت جهودهم بتكوين المدرسة الكلامية التي تحمل اسم (الأشاعرة) و(الأشعرية)، التي تعد لسان حال (الاتجاه الوسط من أهل السنة) لاسيما الشوافع منهم. إلى جانب المدرسة الماتريدية التي تعد لسان حال أهل الرأي (الأحناف)، والمدرسة السلفية التي تعد لسان حال أهل الاثر (الحنابلة)، لتمثل هذه الاتجاهات الكلامية الثلاثية، مذهب أهل السنة والجماعة.

وإذا ما كان الشيعة يمثلون (أهل النص) القائلين بالنظرية الثيوقراطية (الحق الإلهي)، والمعتزلة والخوارج والمرجئة يمثلون إلى جانب أهل السنة والجماعة (اهل الاختيار) القائلين بالنظرية الديموقراطية (الحق الطبيعي).

فإن تحول الأشعري عن المعتزلة وخروجه بمذهب جديد قد اكتسب أهمية خاصة لاسيما في (نظرية السلطة والاحكام السلطانية). فقد ظل الأشعري على مذهب المعتزلة أربعين سنة - أو على الأصح حتى سن الأربعين - لكنه كان يتعبد في الفقه على المذهب الشافعي.

ويبدو أنه أُعجب بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الرأي وأهل الحديث، فترجحت لديه شافعية مذهبه الفقهي، حتى تعذر عليه امكانية التعايش مع الأفكار الاعتزالية فتمرد عليها، لاسيما أن روح العصر الذي عاش فيه كان - بحق - عصر المحن والفتن، وكان العراق - موطن الأشعرية - بيت فتن، لاسيما تلك المحن التي تعرض لها الفقهاء والمحدثون بسبب غلو المعتزلة في تقويم حكم العقل، خاصة محنة خلق القرآن (محنة الإمام احمد).

وهذا ما يفسر سر هذه الوسطية عند الأشاعرة كما يفسر سر هذا التحول عند الأشعري.

وهكذا فإن الأشاعرة لم يجدوا صعوبة في سلوك الطريق المعتدل بين الفرق الإسلامية وإثبات صحته ببراهين عقلية وأدلة شرعية.

والمتبع للجذور التاريخية، يجد أن سعي العباسيين إلى البحث في كل مرة عن صيغة مناسبة تمكنهم من الحفاظ على وجودهم السياسي، كان وراء تفتيشهم عن تيار ديني، في عصر المتوكل – ربما – يكون بعيدا في اتجاهاته الفكرية عن المعارضة لاسيما تلك المعارضة التي تتخذ من أسلوب العنف وسيلة للثورة لإسقاط الحكم العباسي، فلم يجدوا الا التيار السني.

وإذا ما كان العصر العباسي الأول، لاسيما حقبة (المأمون – المعتصم – الواثق) عصرا معتزلياً، فإن العصر العباسي الثاني كان، بحق، عصرا سنيا بل وسنيا أشعريا، ما خلا حقبة البويهيين. ذلك أن الأشاعرة بانتقاداتهم وردودهم الفكرية على الفرق الإسلامية، لاسيما تلك الفرق التي كانت مناوئة للحكم العباسي، قد وفرت البيئة الفقهية لإضفاء الشرعية على الدولة العباسية، وواقعها السياسي الذي لم يكن كذلك في اغلب الاحيان.

والتاريخ السياسي للأشاعرة – خاصة – رغم أنه قد مر مع الدولة العباسية، بمراحل متذبذبة بين تأييد ومناصرة قد تصل أحياناً ذروتها إلى قمة عزهم كحقبة الوزير السلجوقي نظام الملك (الأشعري)، وبين حنق وعداوة ربما تصل إلى حد المحنة، كما حصل حقبة الوزير السلجوقي الكندري (المعتزلي). ناهيك عن حقبة الحكم البويهي (الشيعي) التي أدت بهم إلى المطاردة.

نقول، رغم ذلك كله، فإنه يمكن الاطمئنان للقول: أن القضية العباسية، لاسيما في العصر العباسي الثاني، في معظم حقبها كانت قضية أشعرية.

وهذا حال النظم السياسية التي نهجت نهج الحكم العباسي، لاسيما تلك الخلافات السنية التي جاءت بعد الدولة العباسية.

ونظرة فاحصة إلى الأطر المفاهيمية المرجعية التي يعتمدها الأشاعرة في نظرتهم للسلطة يتضح لنا ما يلي:

أولا – تقويم النظرية السياسية والأحكام السلطانية الأشعرية:

إن النتائج التي انتهت إليها الأشاعرة من جدالهم مع أهل النص لاسيما المدرسة الإمامية، التي اصبحت – عندهم – اطاراً مفاهيماً مرجعياً، إذا لم نقل نظرية متكاملة يؤطرون بها مفاهيمهم للسلطة، وما يترتب عن تلك المقدمات من نتائج في صورة تشريع عملي أي في صيغة أحكام فقهية.

بتعبير آخر، إن النظرية السياسية الأشعرية التي تكونت في البدء كأحكام نظرية قد أضحت أحكاما عملية.

ذلك أن الأشاعرة، لم يكونوا من اؤلئك المفكرين التأمليين الذين ينسلخون عن الواقع السياسي الذي يعيشون فيه لكي ينصرفوا إلى التنظير بكيفية يمليها عليهم العقل المجرد وحده.

بل كانوا فقهاء، ولم تكن الإشكالية السياسية – عندهم – إشكالية نظرية مجردة، وإنما كانت إشكالية ينتقل معها البحث من المستوى العقائدي النظري إلى المستوى التشريعي العملي، أي من الكلام إلى الفقه.

والمتفحص للأحكام الشرعية لأفعال المكلفين بأعمال السلطة السياسية (أي فقه السلطة)، لاسيما الخلافة الشوروية – كما يعرض لها الأشاعرة – سيكشف بلا أدنى صعوبة ما يلي:

١ – لما كان معظم الأشاعرة يتعبدون في الفقه على المذهب الشافعي إلا ما ندر، وقد قيل: إن الأصول الكلامية تنبثق عن الأصول الفقهية. فإن الأصول الفقهية الشافعية للأشاعرة قد شكلت أصول فقه السلطة – عندهم – من جهة.

وكان عاملا من بين أهم العوامل التي طبعت هذه المدرسة الكلامية، بطبيعتها بين النقل والعقل، بل هي إلى النقل اقرب. من جهة أخرى.

وإذا كان الإمام الشافعي قد توسط في مذهبه الفقهي بين أهل الرأي (الأحناف) وأهل الحديث (الحنابلة). فإن الإمام الأشعري كان قد توسط في مدرسته الكلامية بين أهل العقل (المعتزلة) واهل النقل (المدرسة السلفية).

٢- ولما كان الإمام الشافعي أول من اعتبر السلطة (الإمامة) جزء من الفقه. فإن الأشاعرة - تبعا للشافعي - قرروا، إلا ابن تومرت، أن السلطة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين.

فكان هذا الإقرار، ليس تحولا في تاريخ البحث السياسي، سيعترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث الفقه (أي القانون الإسلامي)، وان كان الفقهاء يناقشونها أحيانا في كتب علم الكلام (أي أصول الدين) فحسب. وإنما كان له الفضل في تطور النظرية السياسية لدى أهل السنة لاسيما أصول فقه السلطة عندهم.

٣- إن الشافعي واضع علم أصول الفقه، الذي جعل منزلة الإجماع بعد الكتاب والسنة، قد أوجد بذلك، الأساس المتين الذي يمكن أن تستقر عليه الآراء التي كانت قبله حائرة، لأنه لم يكن لها من سند إلا بالاستدلال بالأحاديث على سنن أهل النقل (الحروفيين)، أو الاستدلال العقلي المجرد، على سنن أهل العقل (الفلاسفة الدينيين). أما الشافعي، فقد وَّجه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع (واقع حياة الأمة الإسلامية في عصورها الماضية لاسيما حياتها في العصر الراشدي).

ليأتي الأشاعرة، فيستنبطوا أحكامهم الفقهية مما حدث فيه من أعمال وما وُضع فيه من سياسات، حتى أصبح من الممكن أن يوضع في الاسلام، قانون دستوري، أو بكلمة أدق، فقه سلطة، تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية ارتضاها المجتمع، وانعقدت عليها الإرادة العامة وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها.

ليكون الأشاعرة بذلك، واضعي علم أصول فقه السلطة، ونجدهم - تبعا للشافعي - يريدون للتاريخ الإسلامي أن يكون خزانة يستخرجون منها ما يفضي على سيره صبغة الشرعية والمعقولية، وأن يكون تاريخاً تخضع حوادثه لمجريات الشرع ومقتضيات العقل، لاسيما في نظريتهم السياسية وأحكامهم السلطانية.

وأن يكون عمل كل واحد من الخلفاء المتقدمين بدوره مصدرا جديدا للتشريع يضاف إلى المصادر الأولية (القرآن والسنة)، وما قام به - أو بكلمة أدق - أجمع عليه

السلف الصالح من عمل، لاسيما أن النصوص الدينية (الكتاب والأحاديث النبوية)، لم تذكر تفصيلا النظم والقوانين التي تتطلبها الدولة، وخاصة المعاملات السياسية، وإنما عرضت لها إجمالا في قواعد رئيسية معروفة ومبادئ عامة كـ(الشورى والعدالة والحرية والمساواة و......).

وتبعا لذلك، أضحت النصوص النقلية من الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي - عند الأشاعرة - أشبه بـ(التشريع الدستوري) كمصدر من مصادر فقه السلطة الأصلية، كما اضحت أحكام العقل (الإجتهاد) مصدراً من المصادر التبعية لهذا الفقه اشبه بـ(العرف الدستوري وأحكام القضاء) في القانون الدستوري.

وتأسيساً على ذلك، أضحى (الإجماع) مبنى الأحكام السلطانية الأكثر أهمية من دون باقي المصادر الأصلية الأخرى، كما أضحت المصادر التبعية القائمة على أدلة العقل، لها أهمية أكبر إذا ما قيست مع مسائل المعاملات غير السياسية التي وردت فيها نصوص تفصيلية في المصادر الأصلية.

٤- ولما كانت السلطة عند الأشاعرة ضرورة للاجتماع البشري، فقد قالوا بوجوبية الإمامة (أي قيام سلطة حاكمة في المجتمع). بيد أنهم افترقوا عن الشيعة وأسلافهم المعتزلة، إذ قرروا وجوبيتها لديهم، انها تعلم بالسمع لا بالعقل، إلا الأشعري مؤسس المذهب قال بالسمع والعقل - معا -.

ذلك أن السلطة - عندهم - طبقا لنظريتهم في التحسين والتقبيح الشرعيين ليست من الأصول النظرية التي تُعد أحكامها اعتقادية، حتى تُعرف بالعقل. وإنما هي من الفروع العملية التي تُعد أحكامها فقهية (تشريعية)، لهذا فهي تعرف بالسمع.

وتفريعا من ذلك، فإنهم يقررون أن مصدر السلطة، هو الاختيار لا النص. لأن السلطة - عندهم - قضية مصلحية تُناط مسؤوليتها بالأمة، لا قضية أصولية حتى يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين، ليكون بذلك وجوبها لطفا إلهياً.

وطبقا لهذه النظرية الاشعرية، فإن من الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة – عندهم – أن يكون مجتهدا من جهة. وإنَّ أمر البت في نصبه متروك لأهل الإجتهاد من جهة اخرى.

وتأسيساً على ذلك، كان هذا الوجوب في تعيين الإمام – عندهم – هو وجوب كفائي لا عيني.

بعبارة أدق، أن مصدر تولية السلطة، لرئيس الدولة تتم ببيعة خاصة يقوم بها أهل الحل والعقد فيسقط بهذا كفائيا عن الأمة، لتأتي البيعة العامة دبرها إقرارا لصحة هذا الاختيار.

لهذا فأهل الحل والعقد ليسوا إلا ممثلي الأمة وهم معتبرو كل زمان ومكان. وأن كل ما يقومون به من أفعال سلطانية، شبيه في مكانتها القانونية والشرعية الى الأفعال التي يقوم بها الوكيل طبقا للوكالة.

وتأسيساً على ذلك، فإن السلطة عند الأشاعرة، عقد سياسي بين الراعي والرعية (أي الحاكم والمحكوم)، وأن أهل الحل والعقد هم نواب الأمة، الذين يوجبون هذا العقد بالنيابة عن الموكلين الأصليين، أفراد الأمة. ورئيس الدولة – هنا – كالأجير، أو بكلمة اصح، موظف عمومي مسؤول عن واجبات وظيفته أمام الجهة التي وكلته في هذه الوظيفة.

٥- تعتمد النظرية السياسية الأشعرية في تقرير صحة الاختيار، على إطار مفاهيمي مرجعي، قائم على علاقة استلزام منطقي يؤدي معه إظهار خطأ النفي الى قبول ضروري للإيجاب، أو بدقيق العبارة، قائم على القول: إذا فسد النص صح الاختيار.

لهذا فإننا نجد الأشاعرة في مباحثهم الكلامية يركزون على إثبات فساد النص من أجل إثبات صحة الاختيار.

وطبقا لهذا جاءت مباحث الإمامة – عندهم – في مقدمتها تثير الجدل والحجاج بالضد من النظرية السياسية الشيعية في النص، ليثبتوا لنا شرعا وعقلا، صحة النظرية السياسية الأشعرية في الاختيار.

ويبدو لنا أن إدراك الأشاعرة، لهذه الطريقة المنطقية في الحجاج قد جاءت بتأثير من أسلافهم المعتزلة.

وطبقا لهذا، فإن الأشاعرة وهم يقررون الاختيار كمصدر تولية، فإن كيفية الاختيار - عندهم - لا يتعدى شكلي السلطة المعروفين (إمامة الاستكفاء) التي تُعقد عندهم إما بعقد أهل الحل والعقد أو الاستخلاف (اي ولاية العهد)، و(إمامة الإستيلاء) التي هي (إمامة تولية) أو (إمامة خروج).

وتفريعا من ذلك، جاءت النظرية السياسية الأشعرية لاسيما في تقريرها أدلة وجوبية الاختيار قريبة من النظرية السياسية الإعتزالية. فيما جاءت تقريراتها في كيفية هذا الاختيار أقرب الى النظرية السياسية السلفية.

وطبقا لهذا، فإنهم في إمامة الاستكفاء جاءت أحكامهم السلطانية قريبة للمعتزلة. بينما جاءت أحكامهم في إمامة الإستيلاء - لاسيما في الشكل الثاني من أشكالها (ونعني بها إمامة الخروج) -، قريبة للحنابلة.

وتأسيسا على ذلك، نجدهم في الوقت الذي يؤيدون شرعية الخلافة والطرق القانونية المتبعة في اختيار الخليفة.

فإنهم يستنكرون الطرق اللاقانونية (الثورة والعنف) التي تُوصِل الى إيجاد خلافة غير شرعية.

وإنهم في الوقت الذي يقفون بشدة - نظريا - ضد الخليفة المستبد ويعدونه لا شرعيا - كالمعتزلة -. فإن موقفهم منه يبقى موقفا سلبيا - عمليا - لعلة الضرر على مصالح الأمة وخوفا من الفتنة - كالمدرسة السلفية -.

٦- من المعقول القول، أن المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية لابد له أن يستوفي شروطا معينة بعضها متفق عليه بين الفقهاء كـ(الإسلام والرجولة والحرية والعقل)، والبعض الآخر مختلفا فيه كـ(النسب القريشي والأفضلية).

والأشاعرة لا يشذون عن هذه القاعدة فيها بينهم.

وهم يرون، أنه يجب أن يجمع في شروطه صفات واجبة على أهل الولاية المطلقة (كالإسلام والرجولة والحرية والعقل)، واخرى واجبة على أهل الاختيار (كالعدالة الجامعة لشروطها والعلم والكفاية) تجعله قادرا على أن يكون في تدبير المصالح اقوم وأعرف. وأخرى سياسية واجبة عند أهل الشوكة كـ(القدرة على السوس وعصبية الرس المقدس) والتي تجعله قادرا على التعرض للمُلك وإدارة الدولة بشكل سليم وأكثر قوة والناس له تبع.

بيد أنهم اختلفوا في اشتراط الرس المقدس، بين مشترط لهذا النسب القرشي كالأشعري مؤسس المذهب ومن اتبعه، وبين غير مشترط له كتلميذه الباقلاني والجويني.

٧- لما كان أهل الحل والعقد هم أولي الأمر (الديني: أهل الإجتهاد) و(الدنيوي: أهل الاختيار)، فإن الأشاعرة يرون أن مهمتهم، لهذا، مهمة سياسية، والطابع السياسي - هذا - يغطي على الطابع الديني.

لهذا فالأشاعرة قد حددوا لهذه الهيئة شروطا لا تتعدى ثلاثية (العدالة الجامعة لشروطها) و(العلم الذي يُتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والعلم هنا علم السياسة وأمور الدنيا أكثر منه علما بامور الدين) و(ان يكون من أهل الرأي والحكمة المؤدَيين الى اختيار من هو للإمامة اصلح وتدبير المصالح أقوم واعرف).

صحيح أن الجويني وتلميذه الغزالي، يضيفان شرطا رابعا هو (الشوكة والوجاهة اللتان تحققان لصاحبهما نوعا من الرئاسة والقيادة بين الناس) حتى يكونوا مطاعين متبوعين - على حد قولهما -.

ويبدو أن الأشاعرة مع الرأي القائل: بأن مسألة شروط أهل الاختيار ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة، وإنما يتقرر الرأي فيها بناءا على ما تقتضيه ظروف البيئة عندهم، فهم معتبرو كل زمان ومكان.

٨- لما كان توصيف رئاسة الدولة - عند الأشاعرة - بأنها (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) فإن صلاحيات وواجبات رئيس الدولة - عندهم - هي صلاحيات وواجبات دينية تنحصر في مهام (حفظ الدين على الأصول التي عليها سلف الأمة) و(تنفيذ الأحكام الشرعية)، كما هي صلاحيات وواجبات دنيوية (مدنية) تنحصر في مجالي (السلطة التنفيذية والإدارية العليا) و(السلطة القضائية).

بيد أن هذا لا يعني أن رئيس الدولة - عندهم - سيجمع في يديه السلطتين الدينية والدنيوية، بل هو وفقا لمنظورهم، سائس، لكنه لا يحمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة - كما هو الملك - ولا يحملهم على مقتضى النظر العقلي - كما هو السياسي-، وإنما يحملهم على مقتضى النظر الشرعي - كما هو الشأن في السياسة الشرعية -.

لهذا فقد انسجم الأشاعرة مع الاتجاه الذي يضع مسؤوليات الخليفة ضمن دائرتين (دينية ودنيوية)، لكنهم يفصلونها وفق منظورهم الخاص الذي ينطلقون فيه من تقييم الشرائع الى مستويين (عام - كلي) و(خاص - جزئي) جاعلين الأول منهما من اختصاص الشارع الأقدس، والخليفة فيه محكوم. أما الثاني، فلكونها أحكام زمكانية فهي من اختصاص المجتهدين (والخليفة منهم).

وهذا ما يفسر السر في تاكيد الأشاعرة في شروط الخلافة - كما أسلفنا - على أن يكون الخليفة مجتهدا، وإن لم يكن المجتهد الأعلم وإنما واحدا بين المجتهدين.

لهذا فالخليفة في خلافته للنبوة - وفقا للأشاعرة - ستكون خلافته سياسية مدنية لا دينية، لكنها سياسة شرعية.

وتفريعا من ذلك، فإن منظورهم الفكري في حل إشكالية العلاقة بين السلطتين الدينية والدنيوية، ليس قائما على الفصل المطلق أو الدمج المطلق وإنما على التمييز بينهما.

٩- أن هيئة أهل الحل والعقد، عند الأشاعرة، يجمعون في واجباتهم وظيفتين مستقلتين، أو ينقسمون - بمعنى أدق - الى هيئتين متداخلتين:

الأولى: هيئة أهل الاختيار التي تمسك بيدها وظيفة الخليفة، من بين المرشحين لها من هذه الهيئة.

الثانية: هيئة أهل الإجتهاد الذين هم أهل المشورة من خبراء الأمة وعلمائها الذين تؤول لهم واجبات التمحيص والتحقيق في جزئيات المصالح والاحكام.

لهذا فهم يمسكون بيدهم مسؤوليات السلطة التشريعية - بلغة العصر - وقد وُجد من الأشاعرة من يقول: إن التشريع من أهم واجبات أهل الحل والعقد.

١٠- وطبقا لهذه العلاقة بين أشخاص السلطة (رئيس الدولة ونواب الأمة) نستطيع أن نقرر: أن العلاقة بينهم - عند الأشاعرة - قائمة على خاصية التمييز بين سلطات الدولة الثلاثة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) - كما هو المصطلح في الفقه الدستوري -.

واذا ما أردنا أن نقيس كفة الميزان في الأرجحية بين هذه السلطات الثلاثة، نجد أن الخليفة في الوقت الذي يمسك بيده صلاحيات واسعة، ورئاسة عامة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وكأنه رئيس السلطتين الدينية والمدنية (رئيس دولة شمولية)، فإننا نجده محكوما الى جهتين:

الأولى: الشريعة الإسلامية بمقتضى مفهوم الحاكمية الإسلامي يستمد شرعية سلطته من الشارع الأقدس، ويتحدد وفقا لذلك حقه في الاستمرار بمنصبه ووجوب طاعته من أفراد الأمة بموجب التزامه أوامر الشارع المقدسة. وإذا ما خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وتكون أهليته عرضة للنقصان، وتكون رئاسته عرضة للزوال.

الثانية: الأمة الإسلامية، لأن الأمة هي التي اختارت الخليفة عن طريق البيعة. وهذا يبين بوضوح لا لبس فيه أنها هي التي أعطته سلطات المنصب الذي وضعته فيه. لهذا فإنه ينوب عنها في مباشرة سلطتها (في سياسة الدنيا)، كما هو خليفة الله في الأرض، في مباشرة حفظ الدين وإقامة الحدود.

ولهذا فالأمة من حقها أن تسحب بيعتها له وتنفض يدها من طاعته إذا خرج عن عقد الوكالة وأمر ونهىٰ بما يتناقض مع صريح نصوص الشارع المقدسة.

وطبقا لهذا، فلا الخليفة يتمتع بصلاحيات مطلقة ولا أهل الاختيار، بل إن صلاحياتها مقيدة ومحددة بالشرع والأمة. لهذا فالسلطة مقيدة بقيدين (الشريعة والشورى).

١١- ولما كان **الالتزام**، رابطة حقوقية، أو - بعبارة أدق -، قيود ترد على إرادة أشخاص السلطة أو حرياتهم بمقتضاها يتم الإلزام على تنفيذ الإلتزام.

فان عقد السلطة (أي عقد الإمامة) بمقتضى جميع ما سلف حوارا متصلا بين (الراعي والرعية)، وهو التعبير الإسلامي المقابل لتعبير (الحاكم والمحكوم). ومن هنا جاءت التزامات الراعي (كرئيس دولة) تجاه الرعية، والتزامات الرعية (كمواطنين يمثلون الأمة ونوابها) تجاه الراعي.

وإذا ما أخل الطرف الفاعل فيها (أي الخليفة) بمسؤوليته وعجز عن أداء واجبات ومهام وظيفته، فتكون الأمة عندها أمام خيارين: **إما (الصبر والرضا) أو(الخروج والثورة).**

وبين هذين الخيارين توزعت اتجاهات النظرية السياسية العربية - الإسلامية.

والأشاعرة في الوقت الذي يرون أن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، فهذا المبدأ هو لباب ما في أرقى الدساتير. فحدود وظيفة رئيس الدولة تبغي تحقيق دعامتي: (العدل والشورى)، إذا ما تحققتا كان الواجب على الأمة أن تقدم (الطاعة والنصرة).

إن مسؤولية رئيس الدولة عندما يخل في تحقيقها ويُشيع في دولته نقيضها (أي الظلم والاستبداد)، فإن حدود مسؤولية الأمة ونوابها، أن تقدم (النصيحة والتقويم) له، وإلا (فالعزل).

وإذا امتنع عن التخلي عن رئاسته طوعيا، عندئذ، يجيز الأشاعرة خلعه بالعنف، شريطة، أن لا يؤدي هذا العنف الى وقوع الفتنة.

ذلك أن صلات الأمة بولاة أمرها هي صلات قائمة على علاقة الموكِّل بوكيله. فكما أن للموكل أن يعين من اختاره وكيلا، فكذلك للأمة أن تختار من تشاء اماما لها، ويكون الإمام تابعا للأحكام نفسها التي تجري على الوكيل. ومتى زاغ عن ذلك، كانت الأمة عيارا عليه في العدول به من خطئه الى صوابه أو فالعدول عنه إلى غيره.

وهذا المبدأ الذي قرره الأشاعرة هو لباب ما في أرقى الدساتير في العالم – أيضاً –.

١٢ – لما كانت **مهمة الحكومة الإسلامية** والقائمين عليها، وفق منظور الأشاعرة، لا تعدو القيام بواجبات الوكالة عن الأمة الإسلامية والنيابة عنها في تحقيق أهدافها الاجتماعية والامتثال للأوامر الإلهية.

فإن الأمة قد أوكلت وظيفة حراسة الدين وسياسة الدنيا لرئيس الدولة وأوكلت وظيفة اختيار هذا الرئيس وعزله لنوابها (أهل الاختيار)، وأودعت فيهم مهمتي الحل (الرقابة الدستورية) – بالمصطلح القانوني للكلمة – والتشريع (الإجتهاد)، ليكون بذلك هم (أهل الحل والعقد) و(أهل الإجتهاد).

وسواء شكلت هذه المؤسسة، هيئة واحدة أو هيئتان فهم، يكونون مؤسسة واحدة هي (مؤسسة الشورى). ومهما كانت مسمياتها فهم (نواب الأمة) ووكلائها.

والناظر لوظيفة مؤسسة نواب الأمة – هذه – سيجدها في الوقت الذي تؤسس السلطة في شخص رئيسها، وتمنحه ما يسمى في الفقه الدستوري، الشرعية، فإنها تبقى في رقابة دستورية عليه كي تحفظ المشروعية.

لهذا فإن وظيفة أهل الشورى – هؤلاء – تتجلى في تحقيق مبدأ الشرعية والمشروعية.

١٣ – لما كان رئيس الدولة مقيدا بأداء وظيفته بالشرع والشورى، لأن الهدف من أداء وظيفته مقترن بتحقيق مبدأي العدل والشورى.

فإذا ما خرج عن العدل الى الجور وعن الشورى الى الاستبداد، تعرضت أهلية الأداء عنده الى عارض يقدح في إمامته ويعرضه للخلع والعزل.

والأشاعرة متفقون على أن رئيس الدولة (الجائر الفاسق) الذي لا تنطبق القواعد على توليته، مستحق العزل ويجب خلعه إذا قُدر على ذلك.

ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يُقدر على هذا الرئيس وظهر أنه من غير الممكن عزله، فإن أغلبيتهم تركوا الخروج عليه بالسيف، وتركوا القتال في الفتنة، واكتفوا بالدعاء له بالصلاح الى أن يقدر الله أمرا كان مفعولا.

ثانياً – تقدير مستقبل النظرية السياسية، والأحكام السلطانية الأشعرية:

تشير الدراسات الأشعرية، قضية نزعة الإقتصاد في الإسلام. فالاعتدال من طبيعة الاسلام، والفضيلة حالة وسط بين رذيلتي الإفراط والتفريط.

لهذا ظل الأشاعرة – وما زالوا – أكبر فرق المسلمين عددا وابعدهم أثرا. وما ذلك إلا لأنهم – كما عُرف عنهم – قد توسطوا بين النقل والعقل، والإسلام دين الوسط.

لهذا استأثر الأشاعرة بحق تمثيل عقيدة الاسلام. بيد أن شيوع نمط من التفكير يسود فيه التقليد على الإجتهاد والمتابعة على الأصالة عند أتباع الفرقة، منذ عصر الآيجي الذي يمثل الصياغة النهائية لفكر الأشاعرة، وحتى يومنا هذا، أدى بهم الى التوقف عن الإبداع والاكتفاء بتقليد السابقين من علمائهم.

وإذا لم يظهر مفكر أشعري، كأولئك الأعلام الذين كان منهم أعظم مفكري الإسلام على الاطلاق، فإن الفكر الأشعري ستطول به مرحلة التدهور الى أن يأذن الله بيقظه فكرية جديدة.

وإذا قيض الله ﷻ، لهذه النظرية الأشعرية حاكما كنظام الملك يتبناها على الصعيد التطبيقي، لتكون الأحكام السلطانية الأشعرية، أحكاما شرعية، بمقتضاها تتم محاكمة أفعال المكلفين بأعمال السلطة السياسية في عالمنا المعاصر. فإننا سنكون أزاء نظام سياسي قائم على الخصائص الآتية:

١- إن تأسيس السلطة لا شخصنتها هي السمة البارزة في هذا النظام السياسي الإسلامي، ذلك أن رئيس الدولة موظف حكومي تتم تسميته بموجب عقد يتم بينه وبين نواب الأمة (أهل الحل والعقد)، يُقر بموجبه، أن يقوم الطرف الأول (رئيس الدولة) بالإلتزام بالواجبات المكلف بها، والتي تهدف الى تحقيق (العدل والشورى) في مقابل إلتزام الأمة بواجباتها في (الطاعة والنصرة).

وإذا ما أخل بشروط البيعة – هذه – عُد مسؤولا عن نتائج التقصير الحاصل، بسبب فقدان أهلية وجوب أو أداء وظيفته تجاه الله والامة (اي الشريعة والأمة). مما يؤدي الى تعرض منصبه للزوال بسبب الخلع والعزل الدستوري المناطة مسؤوليته بنواب الأمة (أهل الحل والعقد).

وإننا في مثل هذه الحالة، سنكون أمام نظام ديمقراطي متوازن، يعد بحق أرقى الأنظمة الديمقراطية.

٢- إن الدولة العربية – الإسلامية وإن كانت دولة مركزية تأخذ بمبدأ وحدة السلطة، وأن رئيس الدولة – فيها – كما يبدو للوهلة الأولى، رئيس دولة شمولية.

بيد أن الشوروية القائمة على مؤسسة أهل الحل والعقد، والممثلة بالهيئتين: (هيئة أهل الاختيار) و(هيئة أهل الإجتهاد) تجعل من هذه المؤسسة مجلس شورى، أشبه بالجمعية النيابية الشعبية (جمعية نواب الأمة)، تمسك بيدها مهام السلطة التشريعية وتفوض مهام السلطة التنفيذية، لأحد المجتهدين من أعضاء هيئة الإجتهاد في البيعة الخاصة من قبلها التي يصادق على صحتها مجموع أفراد الأمة ببيعة عامة. وتفوض مهام السلطة القضائية إلى أحدهم (كقاضي قضاة) يتم تعيينه من قبل رئيس الدولة.

هذه الشوروية، تجعل من هيئات السلطة، خاضعة إلى رقابة مجلس الشورى لاسيما أهل الإجتهاد الذين يناط بهيئتهم مسؤولية الرقابة الدستورية. كما تجعل رئيس الدولة مسؤولا مسؤولية تقصيرية (سواء كانت مسؤولية مدنية أو جنائية) أمام الله

والقضاء كأي فرد من أفراد الأمة. فضلا عن مسؤوليته العقدية أمام هيئة الرقابة الدستورية. ليكون للقضاء استقلالية، بل وموقع متميز في الدولة العربية – الإسلامية.

وطبقا لهذا، فإن العلاقة بين أشخاص السلطة السياسية (رئيس الدولة) و(أهل الحل والعقد)، تجعل من (الفرد – القائد) خاضعا لإرادة مجلس الشورى كقيادة جماعية، ومسؤولا أمامها، لها حق انتخابه وعزله، وللقضاء حق اتهامه ومحاكمته.

٣- إن **الإسلام السني** – وفق المنظور الأشعري – لاسيما الإسلام السياسي – إن صح التعبير –، سوف لن يكون عائقا أمام ظهور مجتمع مدني – أو بكلمة أدق نظام سياسي ديمقراطي –، بل إنه سيكون أداة من أجل الوصول إلى تحقيق هذا المجتمع.

ذلك أن المبادئ الإسلامية الدستورية في أصول الحكم تسعى إلى تحقيق (الشورى والعدالة والمساواة والحرية)، وهذه المبادئ هي جوهر المجتمع المدني. لهذا فإن الدولة العربية – الإسلامية، **دولة قانون لكنه القانون الإسلامي**. ذلك أن أهم المبادئ المتصلة بنظام الحكم والتي يقررها الإسلام، مبدأ مسؤولية الحاكم، وهو مبدأ لم تدركه أنظمة الحكم – خارج نطاق الدولة الإسلامية – إلا حديثاً وبعد كفاح طويل مرير مع الملوك والحكام المستبدين الذين كانوا يعتبرون أنفسهم مُفوَّضين في حكم الشعوب من قبل الآلهة (الحق الإلهي)، ويخضعونها لارادتهم المطلقة ولا يُسألون عما يفعلون.

والإسلام حين قرر هذا المبدأ، قرره على أوسع نطاق وأبعد مدى، أبعد مما هو معروف في هذا النظام من الأنظمة الديمقراطية الغربية.

٤- إن الدولة العربية – الإسلامية، وفق المنظور الأشعري، ليست دولة دينية أو دولة مدنية محضة وإنما **دولة دين يساير المدنية**.

وإذا ما كشفت دراسة علم السياسة المقارن لها، بأن الدولة الدينية لم تعمر طويلا وأن أنصار الدولة المدنية قد وقعوا في فوضى التشريع الوضعي، فإن الدولة العربية – الإسلامية، وفق المنظور الأشعري – هذه – ستعطي لها خاصية الاقتصاد والموازنة بين (الدين والسياسة)، (النقل والعقل)، (الشريعة والفلسفة)، واقعية، تؤدي مثلا عن

استمرارها، إلى حل إشكالية (الديني) و(السياسي) التي تعاني منها دول اليوم. فضلا عن انه تخلق نظاما مثاليا من أنظمة الحكم، فتكون فيه الحقوق والحريات العامة مكفولة للأفراد بدرجة لا نظير لها حتى في النظم السياسية الحديثة. كما يكون الوازع الديني الذي تخلفه مثل هكذا أنظمة، رادعا ذاتيا، يخلق بيئة خاصة غير موجودة في عصرنا الآن، يتوافر فيها العناصر الكفيلة في أن تكون دولة قانون.

٥- لما كان الخلاف بين الفقهاء القانونيين بصدد النظريات السياسية في الفقه الوضعي في موضوع أساس تقييد سلطان الدولة بالقانون، لازال يستعر بشأن صلاحيتها؛ لأن تكون أساس **خضوع الدولة الإسلامية للقانون**.

فإن النظرية السياسية الأشعرية، كنظرية إسلامية في الدولة لها قانون أساسي إلهي (القرآن والسنة) وهي لا تمارس نشاطها إلا على مضمون ذلك القانون من **جهة**.

وإن التشريعات التي يسنها مجتهدو المسلمين (أهل الإجتهاد) لها - طبقا لمبدأ الإجماع - نفس الصفة القانونية والإلزامية للمصادر الأصلية أعلاه، بسبب اعتبارها استنباطا من نصوص التشريع الإلهي وروحها من **جهة أخرى**.

إن هذه النظرية، ستكون بالتأكيد هي النظرية المثلى التي تصلح أن تكون أساسا لتقييد سلطة الدولة بالقانون، لكنه القانون الإسلامي.

وإذا ما أضفنا أن التشريع المعاصر يعتمد على العقل والمنطق المجرد، أما التشريع الإسلامي فاساسه الوازع الديني.

فان هذا سيكون أعظم وازع يكفل إطاعة الحاكم للتشريع وعدم خروجه عليه.

فأساس خضوع الدولة الإسلامية للقانون - إذاً - على هذه الصورة أساس فريد خاص بالدولة الإسلامية لا يتطابق مع أي من النظريات الوضعية.

ليكون مستقبل هذه النظرية وتلك الأحكام، لو قدر الله تعالى لهما مفكرا أشعريا من أولئك الاعلام العظام، وحاكما أشعريا من هؤلاء الحكام الفهام، مستقبلا لا نغالي إذا ما قلنا، عظيماً، يجعلها تسابق عظمى النظريات المعاصرة، في إقامة دولة القانون

المثالية، لاسيما أن الشعوب العربية والإسلامية اضحت تدرك إدراكا متزايدا أن الجهود الرامية إلى إقامة نظم سياسية واقتصادية وإجتماعية، جديرة بالثقة، يجب أن تستند إلى الأسس الراسخة للشريعة الإسلامية، لما لمسته هذه الشعوب من قصور الانظمة البشرية السائدة عن تحقيق السعادة لبني الإنسان، مما أوجد تطلعا واضحا، وتوجها قويا إلى تطبيق نظام الإسلام في المجتمعات المعاصرة.

ملحق

ترجمة أعلام الأشاعرة

ملحق

ترجمة أعلام الأشاعرة

١- الإمام الأشعري:

وهو (أبو الحسن) علي بن (أبي بشر) اسماعيل بن إسحق البصري الأشعري الواصل نسبه الى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري - نسبة الى الشعر - من أولاد سبأ، قبيلة في اليمن.....

ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ) وعاش في بغداد، بعد أن انتقل إليها - على الأرجح - بعد وفاة استاذه الجبائي (أبو علي محمد بن عبد الوهاب) سنة (٣٣٠هـ) حتى توفي فيها - في أصدق قول - سنة نيف وثلاثين وثلثمائة هجرية لاختلاف المصادر في سنة وفاته.

وله من المؤلفات ما ذكر أسمائها (ابن فورك) في طبقاته بعدد (٩٥)، وذكرها الحافظ بن عساكر في مناقبه، التي صنف فيها مجلداً بعدد (٩٨)، ذاكراً أن الشيخ الواعظ قال سمعت من أثق به يقول: رأيت تراجم (= اسماء وعناوين) كُتَب الإمام أبي الحسن فعددتها أكثر من مائتي وثلثمائة مصنف.

بيد أن الذي وصلنا منها وكان مطبوعا هو:

١- الإبانة عن أصول الديانة.

٢- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.

٣- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

٤- رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام.

يقول ابن خلكان، إن الأشعري أشهر من أن يعرف، فقد كان صاحب مذهب يتعبد به ملايين - بل بلايين - من المسلمين منذ آلاف السنين وحتى الآن.

وقد سبق أن قلنا: إن والده (ابو بشر اسماعيل) كان محدثا أوصى عند وفاته الى الساجي الذي كان إماما في الفقه (الشافعي) أن يعلمه، فأضحى بذلك من المتعبدين على المذهب الشافعي في الفروع.

يُنظر:

- ابن عساكر. تبيين كذب المفتري. م.س.ص١٣٦.
- ابن خلكان. وفيات الأعيان. مادة الأشعري. رقم ٤٠٢.
- الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد. ١١/ ٤٤٦ رقم ٦١٨٩.

٢- القاضي الباقلاني:

ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، ولد بالبصرة سنة (٣٣٨هـ)، ونشأ فيها ورحل الى بغداد، فأخذ عن علماءها، ثم اتخذها دارا لإقامته حتى توفي فيها سنة (٤٠٣هـ).

وهو من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في المذهب الأشعري، حتى قال عنه ابن تيمية: أنه أفضل المتكلمين المتسبين للمذهب، وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده. وكان إذا أشير الى لقب القاضي في المصادر الأشعرية فليس المراد به غيره.

وقد اختلف الباحثين في مذهبه الفقهي بين قائل انه يعد في الفروع، على المذهب المالكي وبين قائل بل المذهب الشافعي. والباقلاني يُعد الرجل الثاني في المذهب بعد الأشعري، أخذه عن صاحبيّ الأشعري وتلميذيه (ابن مجاهد أبو عبد الله بن محمد الطائي، ذو التصانيف الكثيرة) و(أبو الحسن الباهلي). إلا أنه كما ينقل السبكي، كان اختص بابن مجاهد على حين أن معاصريه الإسفراييني وابن فورك اختص بالباهلي.

ويبدو أن الباقلاني – كما يذكر ابن عساكر – أنه كان رئيسا مقدما عند الفرقة الامامية، ثم تحول عن مذهبهم بسبب مناظرة له مع الشيخ أبي الحسن الى المذهب الأشعري. وله من الاساتذة في الفقه (أبو بكر الأبهري شيخ المالكية في عصره وصاحب التصانيف المهمة)، وفي الحديث (أبو بكر بن مالك القطيعي، الذي روى مسند الإمام احمد) وآخرون. وقد ذكرت لنا كتب التراجم اسماء (٥٥) مصنفا من مصنفاته كان اشهرها في دراستنا هي:

١. (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والمرجئة والشيعة والمعتزلة)، الذي ألفه لابن الدولة أثناء مقامه بشيراز.
٢. الإمامة الكبيرة، الذي ذكره ابن حزم في كتابه الفصل وذكره القاضي عياض، وهو من الكتب المفقودة.
٣. الإنصاف في أسباب الخلاف.

ينظر:

– السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٢٥٦.
– ابن عساكر. تبيين كذب المفتري. م.س.ص١٣٦.
– ابن العماد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٣. طبعة القدس. القاهرة. ١٩٣٢م. ١٣٥هـ. ص١٦٩.

٣- ابن فورك:

ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، وُلد في أصبهان وأقام بالعراق مدة، يدرس المذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي (تلميذ الأشعري)، ثم توجه إلى الري فسعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم ففعل، فبُني له بها مدرسة واشتهر أمره، حتى وصلت تصانيفه في أصول الدين والفقه، وبلغت المئة مصنف تقريبا على حد ذكر عبد الغافر الفارسي (تلميذ الجويني). الا أن

مؤلفاته لم يعثر عليها لحد الآن إلا مخطوطتين ذكر وجودهما الدكتور جلال موسى في مؤلفه عن الأشاعرة (ص٣٦٤) لم تُحققا بعد.

وقد كان ابن فورك معاصرا للباقلاني والإسفرائيني. وتوفي مسموما سنة (٤٠٦هـ)، وهو في طريقه إلى نيسابور فدفن بالحيرة. وقد اتُهمت بموته الكرامية لانه كان شديد الرد على معتقداتها.

ينظر:

- السبكي. طبقات الشافعية. ج٣. م.س.ص٥٢-٥٦.
- ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج٢. م.س.ص٢٨٠.

٤- أبو اسحق الإسفرائيني:

ركن الدين أبو إسحق ابراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني (نسبة الى إسفراين، بلدة في ناحية نيسابور، على منتصف الطريق من جرجان).

ولد في اسفراين وتوفي سنة (٤١٨هـ) ودفن في اسفرايين.

كان شيخ خراسان في زمانه، وله تصانيف كثيرة في الفقه، منها كتابه الكبير الذي سماه (جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين) يذكر ابن خلكان أنه رآه في خمس مجلدات. إلا أن مصنفاته فُقدت، وقد ذكر السبكي أن له مناظرة جرت بينه وبين القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني لا تكشف عن فكر الإسفرائيني بصورة واضحة وكافية.

وقد نقلت لنا المصادر، أن له بنيسابور مدرسة لم يكن لها من قبل نظير.

لهذا تبقى هاتان الشخصيتان الهامتان في المذهب الأشعري، الاسفرائيني وابن فورك لا نملك عنهما إلا موجز القول، لأن المصادر لم تسعفنا عنهما بالكثير.

ينظر:

- ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج٢. م.س.ص٢٨٠.

٥- أبو منصور البغدادي:

أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، ولد في بغداد ونشأ فيها ثم سافر مع والده إلى خراسان وسكن بنيسابور وتوفي في إسفرايين سنة (٤٢٩هـ).

تتلمذ على يد أبي اسحق الاسفرائيني، وأخذ مكانه في الدرس فاختلف إليه الأئمة، حتى كان من بين تلامذته أعلام من اهمهم (ناصر المروزي وابي القاسم القشيري وأبي المظفر الإسفراييني).

وكان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الذي يرون، وإنما على الوجه الذي يراهم فيه. لهذا جاءت الكثير من أقوالهم محرفة لا تعبر عن رأيهم، لاسيما في كتابه (الفَرق بين الفِرق)، على خلاف الشهرستاني الذي كان في كتابه (الملل والنحل) من الدقة بحيث يورد مذهب كل فرقة على وحدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، حتى كان منهجه أكثر علمية من منهج البغدادي.

أقام البغدادي في نيسابور، وخرج منها بعد فتنة وقعت بها فرحل إلى إسفرايين، فلم يبقى بها إلا يسيرا، حتى مات ودفن الى جانب أستاذه أبي إسحق.

كان ماهرا في فنون عديدة خصوصا علم الحساب.

له من المصنفات في التفسير وعلوم الدين كـ(الكلام في الوعيد الفاخر في الاوائل والاواخر) و(شرح المفتاح).

بيد أن كتبه الكلامية والأحكام السلطانية كانت:

١- أصول الدين.

٢- الفرق بين الفرق.

ينظر:

- السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٢٣٨-٢٤٢.
- ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج١. م.س.ص٣٧٥.

٦- أبو مظفر الاسفرائيني:

عماد الدين أبو مظفر شاهفور بن طاهر بن محمد. ولد في اسفرايين وتوفي بطوس سنة (٤٧١هـ).

سمع الحديث من أصحاب (ابي العباس الأصم) وأصحاب (أبي علي حامد بن محمد الرفاء)، وكان له اتصال مصاهرة باستاذه في المذهب، أبي منصور البغدادي.

وهو من كبار أئمة الأصول، وله من المؤلفات (تفسير الكتاب الكريم) باللغة الفارسية، وهو مطبوع في إيران بعناية بعض المستشرقين، وله كتاب (الأوسط) في الملل والنحل. بيد أن كتابه (التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين) المعروف بين أهل العلم، بكتاب الملل والنحل - أيضا -، لم يزل موضع عناية عند أهل العلم على توالي الدهور، علما منهم ببراعته في علم أصول الدين.

ارتبط بنظام الملك بطوس، فأقام بها سنين يدرس العلوم على مذهب الأشعري.

ينظر:

- السبكي. طبقات الشافعية. م.س.ص.
- ابن عساكر. تبيين كذب المفتري. م.س.ص.

٧- أبو القاسم القشيري:

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري المعروف بزين الإسلام أبي القاسم القشيري، ولد سنة (٣٧٦هـ) وتوفي سنة (٤٦٥هـ). وقد كان معاصرا للباقلاني ومن بعده الجويني، وقد تتلمذ في المذهب الأشعري على يد أبي بكر بن فورك وأبي إسحق الإسفرائيني. وقد تعصب لأبي الحسن الأشعري أكثر مما تعصب له كثيرون من اتباعه.

لهذا قال عنه الخطيب البغدادي، إنه كان يعرف الأصول على مذهب الأشعري، والفروع على مذهب الشافعي. وقد كان للقشيري، الفضل في أهم تطور لحق المدرسة الأشعرية، حتى أخذت بالتصوف، على يدي أبي القاسم، الذي كان قد أخذه عن أبي

علي الدقاق الصوفي الشهير الذي قال عنه ابن عساكر، إنه كان لسان وقته وإمام عصره، وقد كان الدقاق النيسابوري، تلميذ الأشعري ومن سلكوا مسلكه في الأصول، فجاء القشيري وسار على نفس نهجه في الجمع بين التصوف والكلام.

وبذلك نستطيع القول، أن الأشاعرة، لاسيما مع القشيري، قد أقاموا التصوف السني. ولهذا حصل القشيري، بعد وفاة أستاذه الدقاق على صحبة شيخ الصوفية أبي عبد الرحمن السلمي، ليصبح بعدها أستاذ خراسان في الفقه والكلام والتصوف. وقد تعرض بسبب انتصاره لمذهبه الأشعري لمحنة قاسية شديدة جرت له مع الحنابلة، دامت خمسة عشر سنة (٤٤٠هـ - ٤٥٥هـ)، وفيها أعلن بنيسابور لعُن الإمام الأشعري، فكان ذلك مدعاة للقشيري في تأليفه رسالة سماها (شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة) يرد فيها على المتكلمين الذين تناولوا مذهبه بالنقد والتجريح.

ومن المعروف أن القشيري قد اشتهر صوفيا، وكانت مؤلفاته فيها أكبر، حتى كان المشهور منها (الرسالة القشيرية في التصوف). وليست لدينا معلومات كثيرة عن آرائه الكلامية، رغم أن له ثلاث وعشرين مصنفا في التصوف، ولا نجد منها مصنفا واحدا في علم الكلام، سوى هذه الرسالة التي أشرنا إليها، وليس له في الإمامة شيء يذكر.

ينظر:

- السبكي. طبقات الشافعية. ج٢. م.س.ص٢٧٨-٢٧٩.
- ابن عساكر. تبيين كذب المفتري. م.س.ص٢٢٦.
- ابن الجوزي. المنتظم. ج٨. مطبعة القاهرة. ١٣٥٩هـ. ص١٥٧.

٨- القاضي الماوردي:

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ولد عام ٣٦٤هـ في البصرة، وفيها أمضى الشطر المهم من حياته، ثم رحل الى بغداد، وأخذ يتجول في أقطار عديدة، حتى عَرف عنه ملازمته للخلفاء العباسيين حتى أواخر حياته، وتوفي في بغداد سنة (٤٥٠هـ).

درس الفقه على يد الفقيه الشافعي أبو القاسم الصيمري، ودرس الكلام في حلقات الأشعرية، عند أبي حامد الاسفرائيني وتولى القضاء في بلدان كثيرة، حتى لقب بلقب أقضى القضاة سنة (٤٢٩هـ)، وتم اختياره سفيراً بين الخليفة العباسي وبين بويه، كما أنه قام بمهمة السفارة بين الخليفة والسلاجقة، وفي كل مناصبه كان موضع احترام وتقدير الجميع.

ونظرا لما كان له من مكانة فقهية وشهرة واسعة، أُختير رئيسا للشوافع في عهده، وأختير كتابه (الإقناع) من بين تلكم المصنفات الأربعة التي قدمها رؤوساء المدارس آنذاك بحسب مذاهبهم الفقهية، ليُعتمد من قبل الخليفة القادر بالله العباسي لما عرف ببيان (الاعتقاد القادري) الذي يلزم الأمة بموجبه بالاعتقاد والتشريع.

وعلى الرغم من شافعية الماوردي في الفروع ـ فإن الباحثين قد اختلفوا في عقيدته، بين قائل بأشعريته وبين قائل باعتزاله، والأرجح عندنا أنه كان أشعري الأصول.

وكانت للماوردي مؤلفات عديدة في حقول علمية متنوعة، كان منها الديني ككتاب تفسير القرآن المسمى بـ(النكت والعيون)، وكتابه في الفقه الشافعي (الحاوي الكبير).

ومنها السياسي الذي له علاقة بموضوع بحثنا، كـ:

١- الأحكام السلطانية.

٢- أدب الدنيا والدين.

٣- نصيحة الملوك.

٤- قوانين الوزارة وسياسة الملك.

ينظر:

د. جهاد تقي الحسني (دراسة عن الأفكار السياسية للقاضي الماوردي) مجلة العلوم القانونية والسياسية. المجلد السادس. عدد١،٢ بغداد. ١٩٨٧.

٩- إمام الحرمين الجويني:

ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري، ولد في ٤١٩هـ ومات في ٤٧٨هـ. كان والداً للجويني الأب أبو محمد عبد الله بن يوسف، إماما للمذهب الشافعي، وتقلد منصباً دينياً رفيعاً في مدينة نيسابور ولقب بـ(ركن الاسلام)، وقد خلف بعد وفاته عام ٤٣٨هـ مجموعة وافرة من الكتب والمؤلفات.

وعلى الرغم من حداثة سن (الجويني الابن) (١٩ عاما)، عند وفاة والده، إلا أنه تولى منصب والده العلمي، وكان يتمتع بشهرة واسعة. وقد تولى أبو القاسم الاسفرائيني تلميذ أبي اسحق الإسفرائيني، تعليمه على الكلام على المذهب الأشعري حتى أضحى علما فيه.

وعندما اضطهد السلطان طغرليك بناءا على توجيه وزيره المعتزلي (الكندري)، الأشاعرة، هاجر إلى الحجاز متنقلا بين مكة والمدينة (أربعة أعوام) يُدَرِّس ويفتي حتى لقب تعظيما له بـ(إمام الحرمين). وعندما تولى نظام الملك، الوزارة في عهد السلطان ألب أرسلان، عاد إلى بلده وعُين رئيسا للمدرسة النظامية في نيسابور، وبقي على هذا النحو ثلاثين عاما غير مُزاحَم، وكان من تلاميذه نحواً من ثلاثمائة من الأئمة والأعيان أكثرهم شهرة الغزالي.

وله ولتلميذه الغزالي، الفضل في الكتابة في علم الكلام على طريقه خاصة، بالرد على الفلاسفة، عُرفت بطريقة المتأخرين على خلاف طريقة المتقدمين منهم.

ولأبي المعالي، من التصانيف المعدود منها (٢٥) مصنفاً منها:

في علم أصول الدين (الشامل) و(الإرشاد)، وفي أصول الفقه (البرهان)، وله في الأحكام الشرعية كتاب (العقيدة النظامية)، فضلا عن كتاب (مغيث الحق في اختيار الأحق)، الذي يناقش فيه أدلة الترجيح للمذهب الشافعي، على المذاهب الأخرى. بالاضافة إلى كتابه (نهاية المطلب في دراية المذهب)، الذي قال من ترجم له إنه كتاب لم يؤلف في الإسلام مثله، وهو في ثمانية مجلدات. أما في السياسة، فكتابه (غياث الأمم)

الذي يسميه البعض بـ(الغياثي)، وهو كتاب في الإمامة، فضلا عن الباب الذي أفرده لها في الإرشاد.

ينظر:

- ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج١. م.س.ص٤٠٧-٤٠٨.
- السبكي. طبقات الشافعية. ج٣. م.س.ص٢٥٢.

١٠- حجة الإسلام الغزالي:

أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، ولد في طوس عام ٤٥٠هـ من أبوين فقيرين، حيث كان والده غزالا (يعمل في غزل الصوف)، ومن هذا جاءت شهرته، وتوفي في طوس عام ٥٠٥هـ. بدأ الغزالي العلم في صباه بدراسة الفقه على يد أحمد بن محمد الراذكاني، ثم يوسف النساج (الصوفي)، ثم سافر إلى جرجان، وأخذ عن أبي نصر الإسماعيلي. ودرس المذهب الأشعري على يد إمام الحرمين الجويني ولازمه في نيسابور، يدرس الكلام والمنطق والحكمة وصنف في كل ذلك، حتى أضحى دائرة معارف.

وكان للجويني عليه تأثير كبير. ولما مات إمام الحرمين قصد الوزير نظام الملك، فولاه رئاسة المدرسة النظامية في بغداد، مدة أربع سنوات.

وفي سنة ٤٨٨، عزفت نفسه عن الشهرة وعرض الدنيا، فتركها وولى أخاه أحمد مهمة التدريس نيابة عنه، وذهب إلى بيت الله الحرام حاجا، وعاد منها إلى دمشق سنة ٤٨٩، فلبث فيها أياما قليلة بين الفقراء، ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور بها مدة، ثم عاد إلى دمشق معتكفا في خلوته، لينتهي به المطاف إلى التصوف في طوس مسقط رأسه حتى وافته المنية ودفن فيها.

كان الغزالي شافعي الفروع، أشعري الأصول وله يعود الفضل، كسابقه القشيري إلى المزج بين التصوف والفقه (أو بمصطلح القوم: الحقيقة والشريعة)، حتى أضحى بحق إمام التصوف السني.

وقيل: يكفي الأشاعرة فخرا وعظمة أن منهم الغزالي، الذي عد من أعظم الشخصيات في الإسلام. له من المصنفات الكثير، يتراوح عددها بـ(٥٧) مصنف، كان أشهرها في التصوف السني (إحياء علوم الدين)، وفي الفلسفة (مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة)، وفي أصول الفقه (المستصفى من علم الأصول)، وفي السياسة كانت من أشهرها:

١- الاقتصاد في الاعتقاد.

٢- فضائح الباطنية.

٣- الجام العوام عن علم الكلام.

ينظر:

السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ط٣. م.س.ص١٠٢-١٠٩.

١١- مهدي الموحدين ابن تومرت:

أبو عبد الله محمد بن عبد الله المصمودي (ت. سنة ٥٢٤هـ)، وهو تلميذ الغزالي، وتاثره الواضح بإمام الحرمين، جاء عن طريق تلميذه الأصولي الكبير الكيا الهراسي (٥٠٤هـ)، والفقيه الصدر أبي بكر الشاشي (٥٠٧هـ) أساتذة المدرسة النظامية.

أدرك ابن تومرت - وهذه ميزته - الإنقسام الذي كانت تعيشه الحياة السياسية للأمة الإسلامية، فهذه دولة بني العباس في أفول، وتلك دولة الفاطميين تنازعها، وهؤلاء المرابطون يسيطر على حياتهم أهل الفروع من الفقهاء. فعزم على تغيير هذا الواقع بعد عودته من رحلته المشرقية، بثورة عنيفة غيرت مجرى التاريخ في المغرب العربي والأندلس.

كان يرمي إلى غاية قصوى هي توحيد الأمة، ابتداء من توحيد عقيدتها، إلى توحيد كل مظاهر حياتها السياسية والثقافية والإجتماعية، وترك الفروع المفرقة، حتى لقب بـ(مهدي الموحدين).

وقُيض لدعوته (عبد المؤمن بن علي)، ليخرجها من عالم القول إلى عالم الواقع فأسس دولة الموحدين، التي دانت لها المغرب والأندلس وأضحت العقيدة الأشعرية، في الأصول، عقيدتها الواحدة وأضحى المذهب المالكي في الفروع، شريعتها الواحدة. ما عدا جماعة الإباضية التي بقت متمسكة، بما رُوي عن جابر بن زيد وأصحابه في الفقه.

والذي يميز ابن تومرت عن بقية الأشاعرة، أن دراسته للمذاهب الفقهية المختلفة، وأخذه منها جميعا جعلت من مذهبه (مذهبا انتقائيا)، جمع فيه بين عناصر إعتزالية وأخرى إمامية وثالثة ظاهرية فضلا عن عقيدته الأشعرية.

بيد أنه في (الإمامة)، يبطن شيئا من العقيدة الإمامية، وكان من اشد المعارضين له، إبراهيم الشاطبي (٧٩٠هـ) صاحب (الاعتصام) الذي نسب له الكثير من البدع، لقوله عن نفسه أنه المهدي المنتظر، وأنه المعصوم، كما اتهمه ابن تيمية بالتعطيل هو وفرقته التي يسميها بالطائفة (التومرتية) وجعله جهميا شيعيا متفلسفا.

ومن أهم مؤلفات ابن تومرت كتابه (أعز ما يُطلب) الذي هو عبارة عن مجموع رسائله في الأصول والفقه والحديث والسياسة، وعرف باسم أول عبارة وردت فيه «أعز ما يُطلب. وأفضل ما يُكتسب. وأنفس ما يُدخر. وأحسن ما يُعمل. العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير»، وهو يشتمل على كل التعاليق التي أملاها هو وتابعه من بعده (عبد المؤمن ابن علي)، والذي جاءت (رسالة الإمامة) في ثمان ورقات ضمنها.

واشتهرت (المرشدة) كعقيدة سَنَّها في دولته، وشرحها تلاميذه، فضلا عن موطئه المسمى (محاذي الموطأ).

ينظر:

- ترجمة في كتابه (اعز ما يطلب) الذي حققه الدكتور عمار طالبي.
- وكذا: الشاطبي. الاعتصام. ج٢. الحلبي. مصر. ١٣٣٢هـ ص٢٣٩ وما بعدها.

١٢ - الشهرستاني:

أبو الفتح محمد بن عبد الكريم أحمد الشهرستاني (نسبة الى بلدة شهرستان مسقط رأسه، ومثوى رفاته). ولد في أصدق الروايات - سنة (٤٧٩هـ) وتوفي في سنة (٥٤٨هـ). تلقي الفقه على شيخه (أحمد الخوافي) قاضي طوس وزميل الإمام الغزالي، وسمع الحديث على (أبي الحسن المدائني)، وقرأ الأصول على (أبي قاسم الأنصاري).

وكان الشهرستاني يتعبد في الفروع على المذهب الشافعي، وفي الأصول على المذهب الأشعري، حتى أضحى امام عصره.

وكان يطوف بالبلاد الإسلامية، يتعلم ويُعّلم، حيث استقر ببغداد ثلاث سنوات كانت حافلة بما ألقاه من دروس نافعة بالمدرسة النظامية، أعلى المدارس ببغداد، حيث التف حوله كبار العلماء، حتى كان من بين تلامذته الإمام البيهقي والموفق الليثي وشهاب الدين الواعظ. وقد برع بالكلام والجدل حتى قيل عنه: إنه من أهل الفلسفة الإسلامية مثله مثل ابن سينا.

وهو صاحب التصانيف الشهيرة، وله من المؤلفات الكثير، التي ذكرها الكثير من علمائنا الأقدمين. فله في التفسير (مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار)، الذي نسبه إليه البيهقي، وله في الفلسفة (مصارع الفلاسفة)، الذي نسبه إليه صدر الدين الشيرازي، و(الإرشاد الى عقائد العباد) و(تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام)، الذي ذكره ابن خلكان وغيرهما الكثير. غير أنه مما يدعو الى الأسف أن هذه الكتب لم تصل الى أيدينا، ولم يطبع له الا كتابان اثنان فقط هما:

١- نهاية الإقدام في علم الكلام.

٢- الملل والنحل، وهو الكتاب الذي ظل على مدى قرون أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين فضلا عن الأديان الاخرى.

حتى قيل: أن الشهرستاني أقام بمفرده مدرسة (فلسفية) للملل والنحل أو تاريخ الأديان.

ولهذا ظلت شهرته كمؤرخ للفرق والديانات بأكثر من شهرته كمتكلم، رغم أنه كان إمام المتكلمين في عصره.

ينظر:

ترجمته في كتابه (الملل والنحل) تحقيق: عبد العزيز الوكيل. دار الفكر. بيروت. بلا ت. ص٢-٧.

١٣- الفخر الرازي:

شيخ الإسلام، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي، القبيلة البكري الفضيلة، الطبري الأصل، الرازي المولد. يرجع نسبه الى أبي بكر الصديق ﷺ.

ولد بالري عام ٥٤٢هـ وقيل ٥٤٤هـ في أسرة اشتهرت بالعلم والفضل، فوالده الشيخ ضياء الدين خطيب الري، لهذا لقب بـ(ابن الخطيب). توفي عام ٦٠٦هـ.

تتلمذ في أول حياته على والده، وكان شافعي المذهب، وبعد وفاة والده قصد الكمال السمناني، ثم اتجه إلى العلوم العقلية وكان استاذه فيها مجد الدين الجيلي، الاستاذ الذي تخرج في حلقته شهاب الدين السهروردي وابن سينا والفارابي.

لازم الأسفار، حتى ذهب إلى السلطان شهاب الدين صاحب غزنة، فبالغ في إكرامه وقربه، لولا الفتن التي ادت الى خروجه من البلاد بسبب موقفه من (الكرامية) التي كان مذهبها يسود البلاد، وكان أخوه غياث الدين منتسبا اليها، ليعود الى خراسان، ثم انتهى به المطاف الى هراة التي كان له فيها مجلسا يحضره الملوك والوزراء والعلماء.

اما مؤلفاته، فلا يسع الإنسان إلا أن يعجب لهذه التركة الفخمة التي بلغت أكثر من مائة كتاب في مختلف العلوم. بيد أن معظم اهتماماته كانت منصبة على علم الكلام والفلسفة، حتى غلبت على كتبه الصفة الفلسفية.

وإذا ما كان القول، أن الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعري ونصروا مذهبه قد أخذوا يوسعون سلطان العقل صحيحا. فإن هذا التوسع قد بلغ أقصى مداه عند الفخر

الرازي الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل، وأن النقل لابد أن يخضع للعقل، وهو بهذا كان اقرب للمعتزلة منه للأشاعرة.

وأشهر مؤلفاته:

١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وهو مختصر كتابه (نهاية العقول في دراسة الأصول).

٢. تفسير القرآن المعروف بـ(التفسير الكبير) وهو (مفاتيح الغيب).

٣. نهاية العقول في دراسة الأصول، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨.

٤. الأربعين في أصول الدين.

٥. معالم أصول الدين.

ينظر:

- السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ج١. م.س.ص٨٩.

وكذا:

- Goldziher. Aus der Theologic des Fakhr at-Din Al-Razi. Der Islam. stassburg. 1912 pp. 5213-.

١٤- العضد الآيجي:

عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الآيجي الشيرازي، ويُذكر أنه من نسل أبي بكر الصديقﷺ. ولد بآيج من نواحي شيراز سنة (٦٨٠هـ) وتوفي في سنة (٧٥٦هـ).

أخذ الفقه عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ تاج الدين الهنكي تلميذ القاضي البيضاوي، حتى أضحى شيخ الشافعية في بلاده، حتى تخرج على يده أعلام في المذهب، كان من بينهم الشمس الكرماني والضياء العفيفي وسعد الدين التفتازاني شارح عقائده.

كان أكثر إقامة الآيجي في مدينة سلطانة، حتى توليته القضاء في الممالك، على عهد أبي سعيد، ثم انتقل إلى آيج واتخذها مقره الدائم.

وقع بينه وبين الأبهري، منازعات أدت إلى غضب صاحب كرمان عليه، فحبسه بقلعة دريميان، وبقي مسجونا بها إلى أن مات.

له من المؤلفات (المواقف في علم الكلام) الذي ألفه لغياث الدين وزير خدابنداه، ومختصره المسمى (الجواهر) و(العقائد العضدية)، فضلا عن كتب أخرى في أصول الفقه.

ينظر:

ملحق ترجمته على أصول مؤلفه المواقف.م.س.ص٢١.

المصادر والمراجع

أولا – المصادر:

القرآن الكريم.

أ-

١. ابن الأثير: عز الدين، أبو الحسن، علي ابن أبي كرم الجزري.(ت ٦٣٠هـ).

– الكامل في التاريخ. ١٠ أجزاء. تحقيق: عبد الوهاب النجار، المطبعة المنيرية. مصر. ١٣٥٧هـ.

٢. الأسد آبادي: أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ).

– المغني في العدل والتوحيد. ج٢٠ .مطبعة. مصر. القاهرة. ١٩٦٢م.

– تثبيت دلائل النبوة. ج١. تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. بيروت. ١٩٦٦م.

– شرح الأصول الخمسة. تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. بيروت. ١٩٦٦م.

٣. الأسفراييني: أبو المظفر، شاهفور بن طاهر بن محمد (ت ٤٧١هـ).

– التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين. اعتنى بنشره: محمد زاهد بن الحسن الكوثري. مكتبة الخانجي بمصر. القاهرة. ١٩٥٥م.

٤. الأشعري: أبو الحسن، علي بن إسماعيل (ت ٣٣٠هـ).

– الإبانة عن أصول الديانة. مطبعة الزمان. بغداد. ١٩٨٩م.

– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. صححه: د. حمودة غرابة. مطبعة مصر. القاهرة. ١٩٥٤م.

– استحسان الخوض في علم الكلام. بيروت. ١٣٧٣هـ.

– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. جزءان. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار الحداثة. بيروت. ١٩٨٥م.

٥. الآمدي: سيف الدين أبو الحسن، علي بن أبي علي محمد (ت ٦٣١هـ)

- الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. مؤسسة النور. الرياض. ١٣٨٧هـ.

٦. الآيجي: عضد الدين، أبو الفضل، عبد الرحمن بن أحمد الشيرازي. (ت ٧٥٦هـ).

- المواقف في علم الكلام. جزءان. عالم الكتب. بيروت. (د.ت).

- ب -

٧. الباقلاني: أبو بكر، محمد بن الطيب (القاضي) (ت ٤٠٣هـ)

- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. عني بنشره: رتشارد يوسف مكرثي اليسوعي، جامعة الحكمة. بغداد. ١٩٥٧م.

٨. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل (الإمام) (ت ٢٥٦هـ).

- الجامع الصحيح. الشهير بـ(صحيح البخاري). (المطبوع متناً لفتح الباري لابن حجر العسقلاني). المطبعة السلفية. القاهرة. (د.ت).

٩. ابن بدران الدمشقي: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى (الشيخ).

- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. المطبعة المنيرية. مصر. (د.ت).

١٠. البغدادي: أبو منصور، عبد القادر بن طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ).

- أصول الدين. دار الآفاق الجديدة. بغداد. ١٩٨١م.

- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار المعرفة. بيروت. (د.ت).

١١. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ).

- السنن الكبرى. ج١. مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد. ١٣٥٤هـ

- ت -

١٢. الترمذي: أبو عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ).

- الجامع الصحيح. الشهير بـ(سنن الترمذي). تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. (د.ت).

١٣. التفتازاني: سعد الدين مسعود، بن عمر (ت ٧٩١هـ).

- شرح العقائد النسفية. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده. القاهرة. ١٣٥٨هـ.

١٤. ابن تومرت: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله المصمودي (مهدي الموحدين) (ت ٥٢٤هـ).

- أعز ما يُطلب. تحقيق: د. عمار طالبي. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ١٩٨٥م.

١٥. ابن تيمية: تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم، الحراني. (ت ٧٢٨هـ).

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ١٤٠٦هـ.

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ط٣. دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٥٥م.

- مجموعة الفتاوى. مكتبة النهضة. بغداد. ١٩٧٢م

- الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى. مطبعة الزمان. بغداد. ١٩٨٩.

- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. جزءان. (على هامش منهاج السنة. طبعة بولاق. ١٣٢١هـ).

- درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. نشر جامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض. ١٣٩٩هـ.

- ج -

١٦. الجاحظ: أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب. (ت ٢٥٥هـ).

- التاج في أخلاق الملوك. تحقيق: محمد ديب. طبعة بيروت. ١٩٥٥م.

- العثمانية. تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة. ١٩٥٥م.

١٧. الجرجاني: علي بن محمد (الشريف) (ت ٨١٦هـ).

- شرح المواقف (للآيجي). مجلد٣. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٣٢٥هـ.

١٨. الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبد الله، النيسابوري. (إمام الحرمين). (ت ٤٧٨هـ).

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة. تحقيق: فوقية حسين. طبعة القاهرة. ١٩٦٥م

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: د. محمد يوسف كامل وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مطبعة السعادة. مصر. ١٩٥٠م.

- الشامل في أصول الدين. الكتاب الأول: الاستدلال. ج١. تحقيق: هلموت كلوبغر. دار العرب. القاهرة. (د.ت).

- غياث الأمم في التياث الظلم. الشهير بـ(الغياثي). تحقيق: د. عبد العظيم ديب. دائرة الشؤون الدينية. قطر. ١٤٠٠هـ.

- الورقات في أصول الفقه (مع شرحها للجلال المحلي). (بحاشية إرشاد الفحول للشوكاني). مطبعة مصطفى البابي. القاهرة. ١٣٥٦هـ.

١٩. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج، عبد الرحمن علي. (ت ٥٩٧هـ).

- مناقب أحمد بن حنبل. مطبعة السعادة. مصر. ١٣٤٩هـ.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. (١٠اجزاء). مطبعة دار المعارف العثمانية. حيدر آباد الدكن. ١٣٥٨هـ.

٢٠. ابن الجوزي: أبو المظفر، شمس الدين بن قز أوغلي (ت ٦٥٤هـ).

- تذكرة خواص الأمة في خصائص الأمة، الشهير بـ(تذكرة الخواص). قدم له: محمد صالح بحر العلوم. المطبعة الحيدرية. النجف. ١٩٦٤م.

- ح -

٢١. ابن أبي الحديد: أبو حامد عبد الرحمن بن هبة الله بن محمد. (ت ٦٥٥هـ).

- شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. مصر. ١٩٦٥م.

٢٢. ابن حزم: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد (الأندلسي)(ت ٤٥٦هـ).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ٤ أجزاء. ط٢.دار المعرفة. بيروت. ١٩٧٥م.

- المحلى. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. دار الأفاق الجديدة. بيروت (د.ت)

- الإحكام في أصول الأحكام. ط٢، مطبعة الإمام. القاهرة. (د.ت).

٢٣. الحلي: الحسن بن يوسف بن المطهر.

- الألفين الفاروق بن الصدق والمين في إمامة علي. مطبعة النجف. النجف. (د.ت).

٢٤. ابن حنبل: أبو عبد الله، أحمد بن محمد (الإمام) (ت ٢٤١هـ).

- المسند. الشهير بـ(مسند الإمام احمد). ط٤. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار المعرفة. مصر. ١٣٧٣هـ.

- خ -

٢٥. ابن خلدون: أبو زيد، ولي الدين، عبد الرحمن بن محمد (الحضرمي) (ت ٨٠٨هـ).

- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ج١. المقدمة. دار إحياء التراث العربي. بيروت. (د.ت).

٢٦. ابن خلكان: أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ).

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ٨ أجزاء. تحقيق: د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٧١م.

٢٧. الخطيب البغدادي: أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٣٦هـ).

- شرف أصحاب الحديث. تحقيق: محمد سعيد أوغلي. جامعة أنقرة. كلية الآداب. أنقرة - تركيا. ١٣٩١هـ).

- تاريخ بغداد. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٣١م.

- د -

٢٨. الدهلوي: ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم (ت ١١٧٦هـ).

- حجة الله البالغة في أسرار الحديث وعلل الأحكام. مطبعة الاستقلال الكبرى. القاهرة. (د.ت).

٢٩. ابن دريد: أبو بكر، محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ).

- جمهرة اللغة. ج١ تحقيق: د. منير بعلبكي. طبعة بيروت، ١٩٨٧م.

٣٠. الدواني: جلال الدين.

- شرح العقائد العضدية. ج٢. المطبعة العثمانية إستانبول. ١٣١٦هـ.

- ذ -

٣١. الذهبي: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان (الحافظ).

- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال تحقيق: محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية. القاهرة. ١٣٧٤هـ.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال. ج٢. مطبعة الخانجي. القاهرة. ١٣٨٤هـ.

- ر -

٣٢. الرازي: فخر الدين، أبو عبد الله، محمد بن عمر التميمي (ت ٦٠٦هـ).

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين. المطبعة الحسينية المصرية. القاهرة. ١٣٢٣هـ.

- إعتقادات فرق المسلمين والمشركين. تحقيق: د. علي سامي النشار. مطبعة القاهرة. ١٩٨٣م.

- مفاتيح الغيب الشهير بـ(التفسير الكبير). ج٣. ط٢. دار الكتب العلمية. طهران. (د.ت).

- مناقب الشافعي. مطبعة القاهرة. القاهرة. (د.ت).

- ز -

٣٣. الزركشي: بدر الدين، محمد بن بهادر عبد الله الشافعي (ت ٧٤٥هـ).

- البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق: د. عمر الاشقر.وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. عمان. ١٩٨٨م.

٣٤. الزمخشري: أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر.

- أساس البلاغة. ج١. مطبعة الشعب. القاهرة. ١٩٦٠م.

- س -

٣٥. السبكي: تاج الدين، أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن الكافي (ت ٧٧١هـ).

- طبقات الشافعية الكبرى. ١٠ أجزاء. تحقيق: الضاحي والحلو. مطبعة عيسى الحلبي. مصر. ١٩٦٤م.

٣٦. ابن سعد: أبو عبد الله، محمد بن سعد بن منيع الزهري. (كاتب الواقدي) (ت ٢٣٠هـ).

- الطبقات الكبرى. ٨ اجزاء. دار صادر. طبعة بيروت. ١٩٦٠م.

٣٧. السيوطي: جلال الدين، أبو الفضل، عبد الرحمن (ت ٩١١هـ).

- الجامع الصغير في حديث البشير النذير. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٧٠م.

- الدُّر المنثور في التفسير بالمأثور. دار المعرفة. بيروت. ١٩٧٩م. (أكمله جلال الدين المحلي في تفسير الجلالين). مطبعة نهضة. بغداد. (د.ت).

- تاريخ الخلفاء. ط٤. مطبعة الفجالة الجديدة. مصر. (د.ت).

- ش -

٣٨. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي (ت ٧٩٠هـ).

- الموافقات في أصول الشريعة. ط٢. تحقيق: الشيخ عبد الله دراز. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. ١٣٩٥هـ.

- الاعتصام. ج٢. دار المعرفة. بيروت. ١٤٠٥

٣٩. الشافعي: محمد بن إدريس. (الإمام) (ت ٢٠٤هـ).

- الرسالة. ط٢. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. دار التراث. القاهرة. ١٣٩٩هـ.

- الامم. ط٢. تحقيق: محمد زهري البخار. دار المعرفة. بيروت. ١٣٩٣هـ.

٤٠. الشهرستاني: أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت ٥٤٨هـ)

- الملل والنحل. تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل. دار الفكر للطباعة. بيروت. (د.ت).

- نهاية الإقدام في علم الكلام. مكتبة المثنى. بغداد (د.ت).

٤١. ابن شهر اشوب: زين الدين، محمد بن علي المازني (ت ٥٨٨هـ).

- مناقب آل أبي طالب. مطبعة الحيدرية. النجف. ١٩٥٦م.

٤٢. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ).

- ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول. مطبعة مصطفى البابي. القاهرة. (د.ت).

- نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار من أحاديث سيد الاخبار. ٨ أجزاء. مطبعة مصطفى البابي. القاهرة. ١٩٦١م.

- فتح القدير. دار الفكر. بيروت. ١٤٠١هـ.

- ص -

٤٣. الصدوق: أبو جعفر، محمد بن علي الحسين بن موسى بن بابويه. (القمي) (ت ٣٨١هـ).

– عيون اخبار الرضا. قدم له: محمد مهدي خراسان. المطبعة الحيدرية. نجف. ١٩٧٠م.

- ط -

٤٤. طاش كبرى زادة: أحمد بن مصطفى

– مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ج٢. تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو نور. دار الكتب الحديثة. القاهرة. (د.ت).

٤٥. الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ).

– المعجم الصغير. ج٣. دار النصر للطباعة. القاهرة. ١٩٦٨م.

– المعجم الكبير. وزارة الأوقاف. بغداد. ١٩٧٨م.

٤٦. الطبرسي: أبو علي، الفضل بن الحسن بن الفضل (ت ٥٤٨هـ).

– مجمع البيان في تفسير القران. مكتبة الحياة. بيروت. (د.ت).

٤٧. الطبرسي: أبو منصور، أحمد بن علي بن أبي طالب (ت ٦٢٠هـ).

– الاحتجاج. ج٢. طبعة قم – طهران. (د.ت).

٤٨. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)

– تاريخ الرسل والملوك. ١٠ أجزاء. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الشهير بـ(تاريخ الطبري). دار المعرفة. القاهرة. ١٩٦٨م.

– جامع البيان عن تاويل آي القرآن. الشهير بـ(التفسير الكبير = تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار المعرفة. القاهرة. (د.ت).

٤٩. الطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد (ت ٣٢١هـ).

- الطحاوية في العقيدة السلفية. تحقيق أحمد محمد شاكر. مع شرحها (لصدر الدين علي بن علي الحنفي).

دار التراث. القاهرة. (د.ت).

٥٠. الطوسي: أبو جعفر، محمد بن الحسن.

- تلخيص - الشافي في الإمامة (للشريف المرتضى).ج٤.تحقيق: حسين بحر العلوم. مطبعة النجف. النجف. ١٣٨٤هـ

- الغيبة. المطبعة الحيدرية. النجف. ١٣٥٨هـ

- تفسير التبيان. تحقيق: أحمد شوقي امين واحمد حبيب خضير. مطبعة النجف. النجف. (د.ت).

٥١. الطوسي: نصير الدين.

- تلخيص محصل افكار المتقدمين والمتأخرين. (على هامش المحصل للفخر الرازي). طبعة القاهرة. القاهرة. ١٣٢٣هـ.

- ع -

٥٢. أبو عذبة:

- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.

٥٣. ابن العربي المالكي: أبو بكر، محمد بن عبد الله (القاضي) (ت ٥٤٣هـ).

- احكام القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. دار إحياء الكتب العربية. بيروت. (د.ت).

٥٤. ابن عساكر: أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله (الدمشقي) (ت ٥٧١هـ).

- تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري. تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري. نشر القدسي، مطبعة توفيق. دمشق. ١٣٤٧هـ

- التاريخ الكبير (المسمى: تهذيب تاريخ ابن عساكر). ٧ أجزاء صححه: عبد القادر بدران. المكتبة العربية. دمشق. ١٣٢٩هـ.

٥٥. العسقلاني: شهاب الدين، أبو الفضل أحمد بن علي (ابن حجر) (ت ٨٥٢ هـ).

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري.ج١٦. مطبعة البابي الحلبي وأولاده. القاهرة.١٣٨٧هـ.

٥٦. العسكري: الحسن بن علي بن محمد بن علي (ألأمام).

- تفسير القرآن. طبعة الهند (د.ت).

٥٧. ابن عبد ربه: أحمد بن محمد (الأندلسي) (ت ٣٢٨هـ).

- العقد الفريد. ٨ اجزاء. التحقيق: خليل شرف الدين. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ١٩٧٦م.

٥٨. ابن العماد: أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد (الحنبلي) (ت ١٠٨٩هـ).

- شذرات الذهب في اخبار من ذهب. ٨ أجزاء. دار الكتب العلمية. بيروت. (د.ت).

- غ -

٥٩. الغزالي: أبو حامد ، محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ).

- فضائح الباطنية. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة ١٩٦٤م.

- الاقتصاد في الاعتقاد. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده. القاهرة. ١٣٢٧هـ.

- قواعد العقائد

- التبر المسبوك حكايات وحكم ونصائح الملوك. طبعة القاهرة. القاهرة. (د.ت).

- الأربعين في أصول الدين. تحقيق: مصطفى أبو العلا. طبعة مصر. مصر. (د.ت).

- المستصفى في علم الاصول. جزءان، تحقيق: بدوي طبابة. المطبعة الأميرية. القاهرة. ١٩٥٧م.

- ف -

٦٠. الفيروز آبادي: مجد الدين، أبو الطاهر، محمد بن يعقوب.

- القاموس المحيط. ط٢. مطبعة البابي الحلبي وشركاه. القاهرة. (١٣٧٠هـ).

٦١. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي (المقري) (ت٧٧٠هـ).

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. ط٢. المطبعة الأميرية ببولاق. القاهرة. ١٣٢٤هـ.

- ق -

٦٢. ابن قتيبة الدينوري: أبو محمد بن مسلم (ت ٢٧١هـ).

- الإمامة والسياسة. جزءان. تحقيق: طه محمد الزيني. دار الأندلس. النجف. (د.ت)

- تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث. طبعة القاهرة. القاهرة. ١٣٤٤هـ.

- عيون الاخبار. ٤ اجزاء. دار الكتب المصرية. القاهرة (١٩٣٠م).

٦٣. القرطبي: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد (الانصاري) (٦٧١هـ).

- الجامع لأحكام القران، الشهير بـ(تفسير القرطبي). دار الكتب العلمية. طهران. (د.ت).

٦٤. القسطلاني: شهاب الدين، محمد (ت ٦٧١هـ).

- إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري (للنووي). ج١. ط٧. المطبعة الأميرية ببولاق. مصر. ١٣٢٣هـ.

٦٥. ابن القيم الجوزية: شمس الدين، محمد بن محمد بن أبي بكر. (ت ٧٥١هـ).

- اعلام الموقعين عن رب العالمين. ج١. ط٢. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٩٥٥م.

- الصواعق المرسلة. ج٢. تحقيق: د. علي محمد الدخيل لله. دار العاصمة. الرياض. ١٤٠٨هـ.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. ١٠ أجزاء، تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ١٣٧٢هـ.

- ك -

٦٦. ابن كثير: عماد الدين، أبي الفداء، اسماعيل بن عمر القريشي (الدمشقي) (ت ٧٧٤هـ).

- البداية والنهاية في التاريخ. مطبعة المعارف. بيروت. ١٩٦٦م.

- تفسير القرآن العظيم. الشهير بـ(تفسير ابن كثير). دار الأندلس للطباعة. بيروت. ١٩٦٦م.

٦٧. الكليني: ثقة الإسلام، أبي جعفر الأعور، محمد بن يعقوب بن إسحق (الرازي) (ت ٣٢٨هـ).

- الأصول من الكافي. تحقيق: علي أكبر الصفاري. طبعة إيران. إيران. ١٣٨٨هـ.

- الفروع من الكافي. تحقيق: علي اكبر الصفاري. طبعة ايران. إيران. ١٣٨٨هـ.

- ل -

٦٨. اللالكائي: هبة الله، بن الحسن بن منصور

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. تحقيق: أحمد سعد حمدان. دار طيبة. الرياض، (د.ت).

- م -

٦٩. الماوردي: علي بن محمد بن حبيب (البصري) (ت ٤٥٠هـ).

- أدب الدنيا والدين. تحقيق: مصطفى السقا. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٥٥م.

- أدب القاضي. ج١، ج٢. تحقيق: محي هلال السرحان. مطبعة الرشاد. بغداد. (د.ت)

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ط٢. مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده. القاهرة. ١٩٦٦م.

- نصيحة الملوك. تحقيق: محمد جاسم الحديثي. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ١٩٨٦م.

٧٠. المبرد: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر (ت ٢٨٥هـ).

- الكامل في الفقه والآداب. ٤ أجزاء نشر: محمد أبو الفضل ابراهيم. دار الفكر العربي. القاهرة. (د.ت).

٧١. المتقي الهندي: علاء الدين، علي بن حسام الدين (البرهان فوري). (ت ٩٧٥هـ).

- كنز العمال في سنن الاقوال والافعال. طبعة الهند. الهند. ١٣٧٣هـ

٧٢. المرتضى: أحمد بن يحيى (المهدي لدين الله) (ت ٧٦٤هـ).

- طبقات المعتزلة ج١٤، ٢٠ تحقيق: ديفلد ويسبارن، فرائز شتايز. طبعة بيروت. ١٩٦١م.

- المنية والأمل في شرح الملل والنحل. طبعة حيدر آباد - الركن. ١٣١٦هـ.

- عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار. تعليق: الصادق موسى، دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٧٥م.

٧٣. المرتضى: الشريف أبو القاسم، علي بن الحسين. (ت ٤٣٦هـ).

- الشافي من الإمامة والنقض على كتاب المغني لعبد الجبار بن أحمد والرد عليه. طبع حجر. طهران. (د.ت).

- مجموعة فنون علوم الكلام. تحقيق: محمد حسين آل ياسين. طبعة بغداد. بغداد. ١٩٥٥م.

٧٤. المقريزي: أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، الشهير بـ(خطط المقريزي). طبعة بولاق. القاهرة. ١٨٥٣هـ.

٧٥. المسعودي: أبو الحسن، علي بن الحسن بن علي (ت ٣٤٦هـ).

- مروج الذهب ومعادن الجوهر. ج٢. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٩٥٨م.

٧٦. مسلم: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج (القشيري) (ت ٢٦١هـ).

- الجامع الصحيح. الشهير بـ(صحيح مسلم). مطبعة البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٢٩م.

٧٧. المفيد: أبو عبد الله، محمد بن النعمان (العكبري) (ت ٤١٣هـ).

- أوائل المقالات في المذاهب المختارات. دار الكتاب الإسلامي. بيروت. (د.ت).

- ن -

٧٨. ابن النديم: أبو الفرج، محمد بن اسحق (ت ٣٨٣هـ).

- الفهرست. تحقيق: رضا تجدد. طبعة طهران. ١٩٧١.

٧٩. النوبختي: أبو محمد، الحسن بن موسى.

- فرق الشيعة. تحقيق: هبة الدين الشهرستاني. المطبعة الحيدرية. النجف. ١٩٦٩م.

٨٠. النووي: محي الدين، أبي زكريا، يحيى بن شرف.

- شرح صحيح مسلم. المطبعة المصرية. القاهرة. (د.ت).

٨١. ابن هشام: أبو محمد، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣ وقيل ٢١٨هـ).

- السيرة النبوية. ٤ اجزاء. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. دار الفكر. بيروت. ١٩٨٦م.

٨٢. ابن الهمام: الكمال، بن أبي شريف، محمد بن عبد الله بن عبد الواحد (٨٦١هـ).

- المسامرة بشرح المسايرة. المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق. القاهرة. ١٣١٧هـ.
- شرح فتح القدير. ٨ أجزاء. المطبعة الأميرية ببولاق. القاهرة. ١٣١٥هـ.

٨٣. ابو يعلى: أبو الحسن محمد بن الحسين بن أبي يعلى (الفراء) (ت ٥٢٧هـ).
- الإمامة (وردت ضمن كتاب: المعتمد في أصول الدين. مخطوطة الظاهرية). نشره: يوسف أيبش. بكتاب نصوص في الفكر السياسي الإسلامي. الإمامة عند السنة. طبعة بيروت. ١٩٦٦م.
- الأحكام السلطانية. ط٢. تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٦٦م.
- طبقات الحنابلة. تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ١٩٥٢م.

٨٤. أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب (الأنصاري) (ت ١٨٢هـ).
- كتاب الخراج. المطبعة السلفية. ١٣٥٢هـ.

ثانياً – المراجع العربية:

- أ -

١. إبراهيم: أحمد (الشيخ). بيان الإلتزامات وما يتعلق بها من الأحكام في الشرع الإسلامي. طبعة القاهرة. ١٩٤٥.
٢. أحمد: محمد شريف (الدكتور). فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: دراسة مقارنة.دار الرشيد. بغداد ١٩٨٠.
٣. إسماعيل: محمود (الدكتور). الخوارج في المغرب العربي. دار العودة. بيروت. ١٩٧٦.
٤. الأسود: صادق جعفر (الدكتور). علم الأجتماع السياسي: أسسه وأبعاده. دار الحكمة للطباعة والنشر. بغداد ١٩٩١.

٥. الأشقر: عمر سليمان عبد الله (الدكتور). معتقدات الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه. دار النفائس للنشر. عمان - الأردن. ١٩٩٤.

٦. آل كاشف الغطاء: محمد الحسين. أصل الشيعة وأصولها. ط٤. مطبعة النجف للنشر والتأليف. النجف. ١٣٦٤هـ.

٧. الآلوسي: حسام الدين (الدكتور). حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ط٢. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت ١٩٨٠.

: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. ١٩٩٢.

٨. أمين: احمد. فجر الإسلام. ج١. ط١. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٥.

: ضحى الإسلام. ج١، ج٣. دار الكتاب العربي. بيروت. (د.ت).

: ظهر الإسلام. مجلد٢. ج٤. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٦٩.

٩. أمين: مهدي صالح محمد. أعمدة الفقه الأربعة في الإسلام. مطبعة أوفسيت المشرق. بغداد. ١٩٩٠.

١٠. الأمين: عبد الحسين أحمد النجفي. الغدير في الكتاب والسنة (١١ جزء). ١٩٦٧.

١١. الأنصاري: عبد الحميد (الدكتور) الشورى وأثرها في الديمقراطية : دراسة مقارنة. ط٢. المكتبة العصرية للطباعة. بيروت. (د.ت).

١٢. الأنصاري: عبد العلي. فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت. للإمام محب الله بن عبد الشكور. ج١. المطبعة الأميرية ببولاق. مصر. ١٣٢٢هـ.

١٣. أوليري: دي لاسي. الفكر العربي ومركزه في التاريخ. نقله إلى العربية: إسماعيل البيطار. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢.

١٤. أيبش: يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة. بيروت. ١٩٦٦.

- ب -

١٥. بدوي: ثروت (الدكتور). أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٧٠.

١٦. بدوي: عبد الرحمن (الدكتور). مذاهب الإسلاميين. ج١: المعتزلة والأشاعرة. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٣.

: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. ط٣. طبعة القاهرة. ١٩٦٥.

١٧. بدوي: محمد طه (الدكتور). تنظير السياسة. المكتبة المصرية للطباعة. الاسكندرية. ١٩٦٢.

١٨. البراوي: رشاد (الدكتور). قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث. القاهرة. ١٩٩٠.

١٩. البغدادي: محمود صالح. إرشاد الأنام الى عقائد الإسلام. دار عبادة - دار براء. (د.م). ١٩٨٥.

٢٠. بنسعيد: سعيد (الدكتور). الفقه والسياسه: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. دار الحداثة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٢.

٢١. البهادلي: أحمد كاظم (الشيخ). مفتاح الوصول الى علم الاصول. جزءان. شركة حسام للطباعة. بغداد. ١٩٩٤.

٢٢. بوزورث: شاخت. تراث الاسلام. ج٢. ط٢.

ترجمة: د. حسين مؤنس وإحسان صدقي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب. الكويت. ١٩٨٨.

٢٣. البوطي: محمد سعيد رمضان. فقه السنة. ط٧. طبعة القاهرة. ١٩٧٨.

- ج -

٢٤. جار الله: زهدي حسن. المعتزلة. مطبعة مصر. القاهرة. ١٩٤٧.

٢٥. الجدعان: فهمي. المحنة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. (د.ت).

٢٦. الجميلي: خالد رشيد (الدكتور).المدخل في دراسة الشريعة الإسلامية والقانون. مطبعة التعليم العالي. موصل. ١٩٨٩.

: أقباس الأنام في تخريج احاديث الاحكام. بذيل (كتاب الأحكام السلطانية للماوردي) دار الحرية. بغداد. ١٩٨٩.

٢٧. الجنيد: عبد الله بن سعيد. حوار هادئ بين السنة والشيعة. الرياض. (د.ت).

٢٨. جولد سهير: أجناس. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: يوسف موسى وآخرون. دار الكتاب العربي. القاهرة. (د.ت).

- ح -

٢٩. الحديثي: نزار عبد اللطيف (الدكتور). الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين. دار الحرية للطباعة. بغداد. ١٩٨٧.

٣٠. حسن: حسن ابراهيم (الدكتور). تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ج٤. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٧.

٣١. حسن: ناجي. ثورة زيد بن علي. مكتبة النهضة. بغداد. ١٩٦٦.

٣٢. الحسني: جهاد تقي صادق (الدكتور). الفكر السياسي العربي الإسلامي: دارسة في ابرز الاتجاهات الفكرية. مديرية دار الكتب للطباعة. بغداد. ١٩٩٣.

٣٣. الحسني: هاشم معروف. الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. دار القلم. بيروت. ١٩٧٨.

٣٤. الحصري: أحمد (الدكتور). الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي. جزءان. مكتبة الكليات الازهرية. القاهرة. ١٩٨٧.

٣٥. الحكيم: عبد المجيد (الدكتور). وآخرون. الوجيز في نظرية الإلتزام في القانون المدني العراقي. جزءان. مطبعة جامعة بغداد. ١٩٨٦.

٣٦. حلمي: مصطفى (الدكتور). نظام الخلافة في الفكر الإسلامي. دار الدعوة. اسكندرية. (د.ت).

٣٧. الحمصي: محمد حسين (الدكتور). الفهارس الكاملة لمواضيع ألفاظ القرآن الكريم. دار الرشيد. دمشق. (د.ت).

٣٨. الحياني: ضاري محمد. البهائية: حقيقتها وأهدافها. الدار العربية. بغداد. ١٩٨٩.

- خ -

٣٩. الخضري: محمد (الشيخ). تاريخ التشريع الإسلامي. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٢٠.

٤٠. خليف: فتح الله (الدكتور). فلاسفة الاسلام. دار الجامعات المصرية. الاسكندرية. ١٩٧٦.

٤١. الخوئي: أبو القاسم. البيان في تفسير القرآن: المدخل. مطبعة النجف. ١٩٩٠.

- د -

٤٢. الدجيلي: محمد رضا. فرقة الازارقة: دراسة تحليلية. مطبعة النعمان بغداد ١٣٩٣هـ.

٤٣. دروزة: محمد عزة (الدكتور). الدستور القرآني والسنة النبوية في شؤون الحياة. ج١. مطبعة عيسى البابي الحلبي. ١٩٦٦.

٤٤. الدوري: عبد العزيز (الدكتور). التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة الهوية والوعي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٤.

٤٥. الدوري: قحطان عبد الرحمن (الدكتور). الشورى بين النظرية والديمقراطية. مطبعة الأمة. بغداد. ١٩٧٤.

- ر -

٤٦. الراوي: عبد الستار عز الدين (الدكتور). ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد. دار الرشيد. بغداد. ١٩٨٢.

: العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٠.

٤٧. الريس: محمد ضياء الدين (الدكتور). النظريات السياسية الإسلامية. ط٣. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة.١٩٦٠.

- ز -

٤٨. ابو زهرة: محمد (الشيخ). الإمام أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. ط٢. دار الفكر العربية. القاهرة. ١٩٥٥.

: الإمام مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٦٤.

: الإمام الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. ط٢. دار الفكر العربي. بيروت. ١٩٧٨.

: الإمام أحمد بن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٥٨.

: الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٥٩.

: الإمام الصادق: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. مطبعة مخيمر. القاهرة. ١٩٥٩.

: الإمام ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٥٨.

: المذاهب الإسلامية. مكتبة الاداب. القاهرة. (د.ت).

: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. جزءان. دار الفكر العربي. القاهرة. (د.ت).

: الإمام ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. بيروت. (د.ت).

: موسوعة الفقه الإسلامية (باشراف الشيخ محمد أبو زهرة). جمعية الدراسات الإسلامية. القاهرة. ١٩٦٧.

٤٩. الزلمي: مصطفى (الدكتور) والدكتور عبد الباقي البكري. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. بيت الحكمة. بغداد. ١٩٨٩.

٥٠. زيدان: عبد الكريم (الدكتور). الوجيز في أصول الفقه. ط٣. مطبعة سلمان الاعظمي. بغداد. ١٩٧٦.

٥١. الزين: إبراهيم محمد. السلطة في فكر المسلمين. الدار السودانية للكتب. الخرطوم. ١٩٨٣.

- س -

٥٢. السامرائي: عبد الله (الدكتور). الإسلام والقومية، الإسلام والأممية. دار الحرية للطباعة. بغداد. ١٩٨٥

: الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية. دار واسط. بغداد. ١٩٨٢.

٥٣. سورديل: دومينيك وجانين. الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. ج١. دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٠.

٥٤. السيف: محمد عبد الرحمن. الشيعة الاثني عشرية وتحريف القرآن. الرياض. ١٩٩٨.

- ش -

٥٥. شاخت: وبورزورت، تراث الاسلام. ج٢. ط٢. ترجمة: د. حسين مؤنس وإحسان صديق العمد. المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب. الكويت. ١٩٨٨.

٥٦. الشاوي: منذر (الدكتور). القانون الدستوري: ج١: نظرية الدولة. دار القادسية للطباعة. بغداد. ١٩٨١.

٥٧. شرف: محمد جلال أبو الفتوح (الدكتور) ود. علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي في الاسلام: شخصيات ومذاهب. اسكندرية. ١٩٨٩.

٥٨. الشكعة: مصطفى (الدكتور). المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر. دار الكتب الإسلامية (دار الكتاب المصري. القاهرة. ودار الكتاب اللبناني. بيروت). ١٩٨٣.

٥٩. شلبي: محمد مصطفى (الشيخ). تعليل الاحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصر الإجتهاد. مطبعة الزهر. القاهرة. ١٩٤٩.

٦٠. شمالي: عبدة. تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. ط٤. دار صادر. بيروت. ١٩٦٥.

٦١. الشيبي: كامل مصطفى (الدكتور). الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري. مكتبة النهضة. بغداد. ١٩٦٦.

- ص -

٦٢. صبحي: أحمد محمود (الدكتور). نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة. دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٦٩.

: في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين. ج٢: الأشاعرة. ط٤. مؤسسة الثقافة الجامعية. الاسكندرية. ١٩٨٢.

٦٣. الصدر: محمد. بحث حول الولاية. دار الغدير. بيروت. ١٩٧٣.

٦٤. صديق: عبد الرحمن احمد. البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة. مكتبة وهبة. القاهرة. ١٩٨٨.

٦٥. الصعيدي: حازم عبد المتعال (الدكتور).. النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٨٦.

: الإسلام والخلافة في العصر الحديث. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٨٤.

- ط -

٦٦. الطعان: عبد الرضا (الدكتور) والدكتور صادق الأسود. مقدمة الى علم السياسة. مطبعة الجامعة. موصل. ١٩٨٦.

٦٧. الطماوي: محمد سليمان (الدكتور). السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٧٣.

- ع -

٦٨. عاشور: سعيد عبد الفتاح (الدكتور) وآخرون.
: تاريخ الحضارة الإسلامية العربية. ط٢.
: منشورات دار السلاسل. كويت. ١٩٨٦.

٦٩. عبد الله: عبد الغني بسيوني (الدكتور). النظم السياسية: اسس التنظيم السياسي. الدار الجامعية. الاسكندرية. ١٩٨٥

٧٠. عبد الله: محمد رمضان (الدكتور). الباقلاني وآراؤه الكلامية. مطبعة الأمة. بغداد. ١٩٨٦.

٧١. عبد الحميد: عرفان (الدكتور). دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية. مطبعة أسعد. بغداد. ١٩٧٧

٧٢. عبد الحميد: نظام الدين. مفهوم الفقه الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٤.

٧٣. عبد الخالق: عبد الرحمن. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي. الدار السلفية. الكويت. ١٩٧٥

٧٤. عبد الخالق: نيفين. المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي. مطبعة الملك فيصل الإسلامية. القاهرة. ١٩٨٥

٧٥. عبد الرازق: علي (الشيخ). الأسلام وأصول الحكم. تحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية الإسلامية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٢

٧٦. عبد الرزاق: مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. طبعة القاهرة. ١٩٤٤

٧٧. عبد السلام: احمد. دراسات في مصطلح السياسة عند العرب. الشركة التونسية للتوزيع. تونس. ١٩٧٨

٧٨. العبد اللطيف: عبد العزيز بن محمد بن علي. مقالات في المذهب والفرق. دار الوطن للنشر. الرياض. ١٤١٣هـ.

٧٩. عثمان: حسين عثمان محمد (الدكتور). النظم السياسية والقانون الدستوري. ج١: النظم السياسية. دار الجامعية. مصر. (د.ت)

٨٠. عثمان: محمد رأفت (الدكتور). رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. دار الكتاب الجامعي. مصر. ١٩٧٥

٨١. عساف: عبد المعطي محمد (الدكتور). مقدمة الى علم السياسة. ط٢. دار مجد لاوي. عمان – الاردن. ١٩٨٧.

٨٢. عليان: رشدي (الدكتور) ود. قحطان عبد الرحمن الدوري. أصول الدين الإسلامي. ط٣. مطبعة التعليم العالي. موصل. ١٩٨٦.

٨٣. عمارة: محمد (الدكتور). الإسلام وفلسفة الحكم. دار الشروق. القاهرة. ١٩٨٩.

٨٤. عمر: فاروق (الدكتور). العباسيون الأوائل. المكتب الجامعي. بغداد. ١٩٧٧

٨٥. العوا: محمد سليم (الدكتور). في النظام السياسي للدولة الإسلامية. المكتب المصري الحديث. القاهرة. ١٩٧٥

٨٦. العيسمي: شبلي. العلمانية والدولة الدينية. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ١٩٩٣.

- غ -

٨٧. الغابي: بلقاسم. أبو منصور الماتريدي: حياته وآراؤه العقدية. المطابع الموحدة. دار التركي للنشر. جويلية. ١٩٨٩.

٨٨. غالب: مصطفى. تاريخ الدعوة الإسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر. ط٢. دار الأندلس. بيروت. ١٩٦٥.

٨٩. غرابة: حمودة (الدكتور). أبو الحسن الأشعري. دار الرسالة. القاهرة. ١٩٣٥.

٩٠. الغرابي: علي مصطفى. تاريخ الفرق الإسلامية. ط٢. مطبعة صبيح. القاهرة. ١٩٥٣.

- ف -

٩١. أبو فارس: محمد عبد القادر. القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية. ط٢.مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨٣

٩٢. فلهوزن: يوليوس. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام (الخوارج والشيعة). ترجمة: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٥٨.

٩٣. فياض: عبد الله (الدكتور). تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري. ط٢. مؤسسة الاعلمي. (د.م). ١٩٧٥.

٩٤. فياض: محمود (الدكتور). الفقه السياسي عند المسلمين. سلسلة الثقافة الإسلامية. مصر. ١٩٥٩.

- ق -

٩٥. القاسمي: ظافر. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ. ج١. دار النفائس. بيروت. ١٩٧٤.

٩٦. قرني: عزت (الدكتور). العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب. الكويت. ١٩٨٠.

٩٧. القفاري: ناصر عبد الله (الدكتور). مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة. القسم الأول.دار طيبة. الرياض. ١٤١٣هـ.

- ك -

٩٨. الكاتب: احمد. تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى الى ولاية الفقيه. ٣ اجزاء.دار الشورى للدراسات. لندن. ١٩٩٧.

٩٩. الكبيسي: حمد (الدكتور) ود. صبحي محمد جميل. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي. مطبعة التعليم العالي. بغداد. ١٩٩٧.

- ل -

١٠٠. لويس: برنارد. أصول الإسماعيلية. دار الكتاب العربي. القاهرة. (د.ت).

- م -

١٠١. الماجد: عبد الرزاق مسلم (الدكتور). مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع. منشورات دار المكتبة العصرية. بيروت. (د.ت)

١٠٢. ميتز: آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو: عصر النهضة في الاسلام. المجلد الأول. ط٤. ترجمة: محمد عبد الهادي أبي ريدة. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٦٧

١٠٣. متولي: عبد الحميد (الدكتور). مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٦

: مبدأ الشورى في الاسلام. ط٢. عالم الكتب. القاهرة. ١٩٧٢.

: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور. عالم الكتب. القاهرة. (د.ت).

١٠٤. محفوظ: عبد الغني (الدكتور) ود. نعمان أحمد الخطيب.. مبادئ في النظم السياسية. دار الفرقان للنشر. عمان الاردن – الاردن. ١٩٨٧.

١٠٥. محمد: فاضل زكي (الدكتور). الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره. ط٢. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٦

١٠٦. مدكور: محمد سلام (الدكتور). منهاج الإجتهاد في الاسلام. جزءان. ط٢. جامعة الكويت. ١٩٧٢

: مباحث الحكم عند الأصوليين. ط٢. طبعة القاهرة. ١٩٦٤.

: الإباحة عن الاصوليين والفقهاء. ج٢. طبعة القاهرة. ١٩٦٥.

١٠٧. المظفر: محمد رضا. عقائد الامامية. منشورات دار النعمان. نجف. (د.ت)

: السقيفة. ط٤. مؤسسة الاعلمي. بيروت. ١٩٧٣

١٠٨. مغنية: محمد جواد. الشيعة في الميزان. ط٥. دار الجواد للطباعة. بيروت. ١٩٨٤.

١٠٩. المودودي: أبو الاعلى. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٦٩.

١١٠. موسى: جلال محمد عبد الحميد (الدكتور). نشأة الأشعرية وتطورها. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢.

١١١. موسى: محمد يوسف (الدكتور). نظام الحكم في الاسلام. ط٢. دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٦٣.

١١٢. الموسوي: عبد الحسين شرف الدين. المراجعات. طبعة حلب. ١٩٧١

١١٣. الموسوي: موسى (الدكتور). الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع.

- ن -

١١٤. النشار: علي سامي (الدكتور). نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. ج١ . مطبعة المعارف. القاهرة. ١٩٦٩.

- هـ -

١١٥. هلال: ناصر الدين ياسين.نظرة آل البيت إلى أبي بكر الصديق ﷺ. شركة الخنساء. بغداد. ١٩٩٧.

١١٦. هوريو: أندريه. القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية. ج١. نقله الى العربية: علي مقلد وآخرون. بيروت. ١٩٧٤.

- و -

١١٧. والتربانون. أحمد بن حنبل والمحنة. نشر: عبد العزيز عبد الحق. القاهرة. ١٩٥٨.

ثالثاً – مراجع عربية أخرى:

أ- الرسائل الجامعية:

١. الجابري: علي حسين حسن. الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية. رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية الآداب. قسم الفلسفة. ١٩٧٤.

٢. الجميلي: سلمان علي حسن. قضية الاستبداد في الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث. رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية العلوم السياسية. ١٩٩٠.

٣. الحمداني: خليل اسماعيل. أثر فقهاء العراق في الحياة العامة في العصر العباسي الأول. رسالة دكتوراه (غ.م). جامعة بغداد. كلية الآداب. قسم التاريخ. ١٩٥٥.

٤. الكبيسي: إسماعيل محمد عواد. العقل في الفكر الإسلامي.

رسالة ماجستير (غ.م). جامعة صدام. كلية العلوم الإسلامية. ١٩٩٦.

٥. الكبيسي: خليل ابراهيم. المرجئة: نشأتها، عقائدها، فرقها وموقفها السياسي. رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية الآداب. قسم التاريخ. ١٩٧٥.

٦. لفتة: خليل مخيف. قضية الإمامة في الفكر السياسي للغزالي. رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية العلوم السياسية. ١٩٩٥.

٧. مراد: علي عباس. الفكر السياسي عند ابن سينا. رسالة دكتوراه (غ.م). جامعة بغداد. كلية العلوم السياسية. ١٩٩٥.

٨. ناصر: رياض. النبوة والعقل في الاسلام.

رسالة ماجستير (غ.م). جامعة بغداد. كلية الشريعة. ١٩٨٦.

ب- البحوث والمحاضرات العلمية:

١. أبو زهرة: محمد (الشيخ). محاضرات في أصول الفقه الجعفري. معهد الدراسات العربية. جامعة الدول العربية. القاهرة. (د.ت).

٢. الآلوسي: أبو الثناء، شهاب الدين (الأجوبة العراقية على الرسائل اللاهورية). نخبة من العلماء. رسائل في الرد على الرافضة.

تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. مطبعة خه بات. دهوك. ١٩٧٧.

٣. البوطي: محمد سعيد رمضان (خصائص الشورى ومقوماتها).

مؤسسة آل البيت (المجمع العلمي الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية)

الشورى في الإسلام. ج٣. المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩.

٤. التميمي: عز الدين الخطيب (تنظيم الشورى في العصر الحاضر على أساس اسلامي).

مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٣.

المطابع التعاونية. عمان - الأردن. ١٩٨٩.

٥. جابر: جابر حبيب (الدكتور). اشكالية القوة والشرعية في الفكر السياسي للجويني. بحث (غ.م) مقدم إلى كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد. ١٩٩٨.

٦. الحردان: عواد عباس. بنية النظام السياسي: دراسة سوسيولوجية - سياسية. (غ.م).

من وقائع المؤتمر العلمي الأول الذي عقدته جامعة بابل في العام الدراسي، ١٩٩٣-١٩٩٤.

٧. الحسني: جهاد تقي صادق (الدكتور) (مسائل اساسية في الفكر السياسي للخوارج). مجلة العلوم السياسية س٣. ع٧ (حزيران) بغداد ١٩٩٠ : (المرجئة ومسألة الخروج على السلطة). مجلة العلوم السياسية س٥. ع١٢ (تموز). بغداد. ١٩٩٤. مجلة العلوم القانونية والسياسية. مج٦. ع١، ٢. بغداد. ١٩٨٧

: (دراسات عن الأفكار السياسية للقاضي الماوردي).

٨. الخالدي: صلاح عبد الفتاح (الدكتور) (الشورى في القرآن الكريم)

مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج١. المطابع التعاونية عمان – الاردن. ١٩٨٩.

٩. الزحيلي: محمد مصطفى(اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى).

مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج١. المطابع التعاونية عمان – الاردن. ١٩٨٩.

١٠. زعين: حسن فاضل (الدكتور) ود. عبد الرحمن العاني. (التحدي المغولي). نخبة من أساتذة التاريخ. العراق في مواجهة التحديات.

ج٢. دار الحرية للطباعة. بغداد. ١٩٨٨.

١١. زيدان: عبد الكريم (الدكتور) (الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية). نشر الإتحاد الإسلامي العلمي للمنظمات الطلابية. ١٩٧٥.

١٢. صالح: غانم محمد. محاضرات في الفكر السياسي العربي ألقيت على طلبه الدكتوراه في جامعة بغداد. كلية العلوم السياسية، للعام الدراسي ١٩٩٥-١٩٩٦.

١٣. عبد القادر: محمد (الدكتور) (حكم الشورى ومدى إلزامها)

مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٢ المطابع التعاونية. عمان – الاردن. ١٩٨٩.

١٤. سعيد: همام عبد الرحيم (عرض الأحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراستها).

مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج١. المطابع التعاونية. عمان – الأردن. ١٩٨٩.

١٥. غازي: محمود أحمد (مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستوري الإسلامي).
مؤسسة آل البيت. الشورى في الاسلام. ج٣.
المطابع التعاونية. عمان - الاردن. ١٩٨٩.
١٦. غنيم: عبد الشافي (محنة القول بخلق القرآن في عهد المأمون العباسي).
التربية. س٨ ع٣٢ (ابريل) ١٩٧٩.
١٧. الكسار: طارق (دراسة في مفهوم السلطة السياسية).
مجلة العلوم القانونية والسياسية. مج٣. ع١،٢. بغداد. ١٩٨٤.
١٨. المعيني: محمد سعود (النظرية العامة للضرورة في الفقه الإسلامي: بحث بحث مقارن). تربية البصرة س٣. ع٥. ١٩٨١.
١٩. الهاشمي: طارق علي (الدكتور) (السلطة والعوامل النفسية في المجتمعات).
مجموعة محاضرات ألقيت على طلبة الدكتوراه للعام الدراسي ٩٨٦-٩٨٧.
جامعة بغداد. كلية العلوم السياسية.

ج- المقالات العلمية:

١. بلقاسم: ابن حسين (آراء الماتريدي الكلامية).
الهداية (تونس) س١ ع٢ (ت٢- ك١ ١٩٨٢).
٢. البياتي: منير حميد (الشورى وأحكامها في الشريعة الإسلامية) الدراسات الإسلامية (بغداد). ع٦ (١٩٧٤)
: (نظرية النيابة عن الأمة في الشريعة الإسلامية). آداب (بغداد). ١٩٨٣.
٣. البيطار: محمد بهجت (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف)
مجمع دمشق. مج٣ (١٩٥٥).

٤. التنوخي: عز الدين (الإسلام والصحابة الكرام بين السنة والشيعة)
مجمع دمشق. مج٤١ (١٩٦٦).
٥. صبحي: محمد جميل (الإجتهاد في الشريعة الإسلامية)
الإمام الأعظم (بغداد). ع٤ (١٩٧٨)
٦. الجويني: إمام الحرمين (الورقات في أصول الفقه) رسالة الإسلام. س٤. ع٣-٤ (١٩٧٠).
٧. حامد: عبد الستار (العرف وأثره في بناء الاحكام)
الشريعة (بغداد) ع٥ (١٩٧٩)
٨. حمود: محمد (سلطة العقل عند المعتزلة).
الفكر العربي. س٥. ع٣٣-٣٤ (آيار - آب ١٩٨٣)
: (الفكر السياسي عند المعتزلة).
الفكر العربي. مج٣. ع٢٢ (أيلول - آب ١٩٨١)
٩. خزعل: حنظل الشيخ (علاقة المعتزلة بالدعوة العباسية). الباحث (بيروت) س٢. ع١ (تموز - آب ١٩٨٩).
١٠. الرحيم: عبد الحسين مهدي (الجذور التاريخية للوفاق الفكري بين الشيعة والمعتزلة). زانكو. مج٣. ع٣. ع٢ (١٩٧٧).
١١. أبو زهرة: محمد (الشيخ) (أبو الحسن الأشعري بدأ بالاعتزال).
العربي. ع٦٤ (١٩٦٤).
: (أبو منصور الماتريدي بين المعتزلة والأشاعرة)
العربي. ع٧٢ (١٩٦٤).
١٢. زيدان: عبد الكريم (الدكتور) (الخلاف في الشريعة الإسلامية).
الدراسات الإسلامية (بغداد) ع٢ (١٩٦٨).

١٣. الزين: أحمد (قواعد نظام الحكم في الاسلام).

الفكر العربي. س٥. ع٣٥-٣٦ (أيلول - كانون الأول ١٩٨٣).

١٤. السنوسي: أحمد طه (الخلافة الإسلامية وانظمة الحكم).

الثقافة. س١٢. ع٢٢ (فبراير ١٩٥٠).

١٥. الشريف: عدنان (بين القرآن الكريم وعلم النفس)

الفكر الإسلامي. س١٣. ع٢٢ (ديسمبر ١٩٨٤).

١٦. الطالبي: عمار (الاستدلال الأصولي عند الأئمة كما يراه الجويني في كتابه البرهان).

الدراسات الإسلامية. مج١٩. ع (اكتوبر - ديسمبر ١٩٨٤).

١٧. عامر: مسعود (موقف الإسلام من العقل)

الوعي الإسلامي. س١٢. ع١٣٤ (١٣٩٦هـ).

١٨. المع عاقل: نبيه (مشكلة الحكم في الإسلام بعد وفاة الرسول)

دراسات تاريخية. ع١٢ (آيار ١٩٨٣).

١٩. عبد الله: محمد رمضان (الدكتور) (المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين)

الإمام الأعظم (بغداد). ع١ (١٩٧٢).

٢٠. عبد الحميد: عرفان (عقيدة العصمة في الاسلام)

الدراسات الإسلامية (بغداد) ع٤ (١٩٧٢).

٢١. عبد الحميد: نظام الدين (مفهوم الفقه الإسلامي ومصادره النقلية). الشريعة (بغداد) ع٦ (١٩٨٠).

٢٢. عبد الرزاق: مصطفى (الشافعي واضع علم أصول الفقه)

الرسالة. س١. ع٢٣ (ديسمبر ١٩٣٣).

٢٣. عبد الرحمن: فاضل عبد الواحد (حسن الأفعال وقبيحها عند علماء أصول الفقه والمتكلمين).

آداب (بغداد) ع١٧ (١٩٧٤)

٢٤. علم الدين: محمد (علم النفس الإسلامي).

الوعي الإسلامي. س١٢. ع١٣٣ (١٣٩٦هـ).

٢٥. عليان: رشدي (الاجماع في الشريعة الإسلامية)

المورد. مج٢. ع١ (١٩٧٣).

: (الخلافة والإمامة في الاسلام: بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارنا بآراء المذاهب). آداب (بغداد ع١٨ (١٩٧٤).

٢٦. عمارة: محمد (الدكتور) (دور الخلافة وميراث المسلمين في أصول الحكم). قضايا عربية. س٢. ع٥ (آب ١٩٧٥).

: الشورى: (فلسفة الحكم في الدولة الإسلامية الأولى) قضايا. س٢.ع٩-١٠ (ك١/ ١٩٧٥ - ك٢/ ١٩٧٦).

٢٧. غنيم: عبد الشافعي (محنة القول بخلق القرآن في عهد المأمون العباسي).

التربية. س٨. ع٣٢ (ابريل ١٩٧٩).

٢٨. فراج: عبد الستار (الخلافة والإمارة والإمامة في الإسلام).

العربي. ع١٠١ (١٩٦٧).

٢٩. فوزي: فاروق عمر (الدكتور) (موقف المعتزلة السياسي من العباسيين).

الاقلام. س٥. ع٣ (١٩٦٨).

٣٠. الفضلي: عبد الهادي (تشكيلات الحكومة في التشريع الإسلامي).

رسالة الاسلام. س٢. ع٥-٦ (ك١/ ٩٦٧).

٣١. الفيومي: محمد إبراهيم (النزعة العقلية عند الشافعي).

الوعي الإسلامي. س١٣. ع١٤٧ (١٣٩٧هـ).

٣٢. القادر: عبد الله بن أحمد (المسؤولية في الإسلام).
الجامعة الإسلامية. س٢. ع٤ (ربيع الثاني / ١٣٩٠هـ).
٣٣. القاضي: منير (النظام الإسلامي مقارنة بالنظام الرأسمالي والماركسي).
رسالة الاسلام. س٢. ٣٢. ٤.
: (الدستور القرآني في شؤون الحياة لمحمود رفدة).
المجمع العراقي. مج٤ (١٩٥٦).
٣٤. الكبيسي: حمد عبيد (نظرة في النصوص الدستورية التي تجعل الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع).
الإمام الأعظم (بغداد) ع٢ (١٩٧٤).
٣٥. مدكور: محمد سلام (فكرة الدولة في الاسلام). الوعي الإسلامي.
س٩. ع٩٧ (١٣٩٣هـ).
: (ابو حنيفة إمام فقه الرأي وموقفه من السنة) الفيصل (السعودية)
س٤. ع٣٩ (تموز – آب ١٩٨٠).
(الشافعي ناصر الحديث ومنهجه الفقهي) الفيصل (السعودية) ع٢٣ (ابريل ١٩٧٩).
٣٦. المعيني: محمد سعود (العرف في الفقه الإسلامي)
تربية (البصرة. س٣. ع٦ (١٩٨١).
: (النظرية العامة للضرورة في الفقه الإسلامي: بحث مقارن).
تربية (البصرة). س٣. ع٥ (١٩٨١)
٣٧. منصور: محمد العزب (الصراع حول العقل في الاسلام).
قضايا عربية. س٢. ع١.
٣٨. النبهاني: محمد فاروق: (مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي).
الفيصل (السعودية) س٦. ع٦٧ (ت٢/ ١٩٨٢).

رابعاً - المراجع الأجنبية:

1. T. Arnold: The Caliphate. (oxford 1924).
2. Encyclopaedia of social siciences vol. V_{III}
3. Henri Laoust: La pensee et L'action politiques d'Almawardi: Librairie Geuthner (paric. 1968)
4. Macdoneld: Development of Muslim theology. Jurisprudence and constitutional theory. (New York .1983)
5. D. S.Margoliouth: Muhammedanism. (London. 1949)
6. Montgomery Watt: Free Will and predestination in Early Eslam. ndooln (LuZac. 1948).
7. Spitta، W،Zur Geschite Abu' Hasan al-Asharis، (Leipzig. 1876).
8. Syed Kalid Rashid: Muslim Law، Estern book company. Lucknow. (india.1979)
9. W.M.Watt:The formative period of Islamic thought (Edinburgh. 1973)
10. W.M.Watt: The Magesty that r،vas islam، Repriat (London: 1976)

انتهى بعون الله ﷻ

الفهرس

الفصل الثاني
أصول فقه السلطة عند الأشاعرة

الفصل الثالث
مصـــادر السـلطـة

الباب الثاني
أحكام السلطة عند الأشاعرة

الفصل الأول
أهلية أشخاص السلطة السياسية

الفصل الثاني

الالـــــتزامـــــات

ملحق

ترجمة أعلام الأشاعرة